

Sacris Erudiri

A Journal on the Inheritance of Late Antique and Medieval Christianity

LI
2012

BREPOLS

Published with the financial support of
“Encyclopédie bénédictine”

Sacris Erudiri is indexed or abstracted in (inter alia) the printed (and, where appropriate, electronic) bibliographies of *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, *L'Année Philologique*, *Revue des Etudes Augustiniennes*, *Analecta Bollandiana*, the *International Medieval Bibliography* and *Medioevo latino: bollettino bibliografico della cultura europea dal secolo VI al XIII*.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior permission of the publisher.

© 2013 – BREPOLS  PUBLISHERS n.v., Turnhout (Belgium)

Printed in Belgium

D/2013/0095/33

ISBN 978-2-503-54386-4

ISSN 0771-7776

Sacris Erudiri

A Journal on the Inheritance of Late Antique and Medieval Christianity

Sacris Erudiri

A Journal on the Inheritance of Late Antique and Medieval Christianity

Founded by Dom Eligius Dekkers († 1998)

Editorial Board

R. Beyers	G. Declercq	M. Lamberigts	B. Meijns
G. Partoens	P. Van Deun	P. Van Nuffelen	W. Verbaal

Editor-in-Chief

J. Leemans

Publishing Manager

B. Janssens

Advisory Board

P. Allen	P. Bourgain	H. Brandenburg	M. Cacouros	G. Constable
G. Di Maria	F. Dolbeau	U. Kindermann	C.H. Kneepkens	M. Lapidge
E.A. Matter	B. Neil	G. Quicke	P. Stotz	J. Van Engen

All correspondence should be addressed to the Editor-in-Chief:

Prof. Dr. Johan Leemans

KU Leuven , Faculteit Theologie en Religiewetenschappen
OE Geschiedenis van Kerk en Theologie
Ch. Deberiotstraat 26 – bus 3101
B-3000 Leuven (Belgium)
johan.leemans@theo.kuleuven.be

Sacris Erudiri publishes articles in all major European languages.

Norms for publication are available at www.corpuschristianorum.org/series/se.html

This journal does not publish any reviews.

Subscriptions and back issues should be ordered directly from the publisher.

Table of Contents

Johan LEEMANS – Bart JANSSENS, <i>Editor's Preface</i>	7
Hajnalka TAMAS, <i>Passio Pollionis (BHL 6869). Introduction, Critical Text and Notes</i>	9
Brian MATZ, <i>Baptism as Theological Intersection in Gregory Nazianzen's Oration 39</i>	35
Anselm BLUMBERG, <i>Ambrosius von Mailand und die Metapher von der Besiegelung mit dem Heiligen Geist in seinen Taufkatechesen „De sacramentis“ (sacr. 6,2,6-9) und seiner systematischen Schrift „De spiritu sancto“ (spir. 1,6,78-80). Zwei unterschiedliche Textgattungen im Vergleich</i>	59
Thomas R. KARMANN, <i>Johannes Chrysostomus und der Neunizänismus: Eine Spurensuche in ausgewählten Predigten des antiochenischen Presbyters</i>	79
Susanne MÜLLER-ABELS, <i>Christliche Gemeinde in einer spätantiken Großstadt: Die Apostelgeschichtshomilien des Johannes Chrysostomus</i>	109
Geoffrey D. DUNN, <i>Innocent I's Appointment of Boniface as Papal Legate to Constantinople?</i>	135
Gert PARTOENS, <i>An Anti-Donatist Sermon on Fasting: Augustine's De utilitate ieiunii: A New Critical Edition with Philological Introduction</i>	151
Bart VAN EGMOND – Anthony DUPONT, <i>Augustine's Use of the Concept of Praeuaricatio. A Case Study in the Recent Debate on Continuity in Augustine's Doctrine of Grace</i>	195
Nestor KAVVADAS, <i>Narsais Homilie „Über die Väter, die Lehrer Diodor von Tarsos, Theodor von Mopsuestia und Nestorios“ ...</i>	215

Brandon W. HAWK, <i>A Fragment of Colossians with Hiberno-Latin Glosses in St. Gall, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 1395</i>	233
Lukas J. DORFBAUER, <i>Zwei Florilegien von theologischen interrogationes und responsiones in Monte Cassino: Item alie questiones in quibus sunt nonnullae de Genesi (Bibl. Abb. 29) und Item questionem veteris testamenti (Bibl. Abb. 187)</i>	257
Samu NISKANEN, <i>The Origins of the Gesta Francorum and Two Related Texts: their Textual and Literary Character</i>	287
Lenka KARFÍKOVÁ, <i>Filius tetragonus primus. La philosophie trinitaire d'après le commentaire chartrain Librum hunc</i>	317
Carsten WOLLIN, <i>Vera loqui liceat. Eine ungedruckte Satire gegen die ungastlichen Zisterzienser von Pipewell</i>	331
Elisa BRILLI, <i>L'entente entre Orose et saint Augustin. Contribution à l'étude de la réception médiévale des Historiae</i>	363
Katrien LEVRIE, <i>Pour une histoire de la tradition imprimée du De duabus Christi naturis de Maxime le Confesseur</i>	391

Editor's Preface

Dear reader,

You may have noticed that *Sacris Erudiri* looks different than before. The cover has changed in colour and layout, as have the formatting and the size of the volume. There are several reasons for this make-over. Over the past fifty years the appearance of our journal had remained unchanged so we thought it would be a good idea anyhow to adapt some aspects of how the journal feels and looks. We sincerely hope that the larger format will result in an even more pleasant reading experience than before, especially for articles with a complicated typography and long footnotes, or text editions with several apparatuses. The completion of the journal's fiftieth anniversary with the publication of the present volume 51 (2012) seemed the appropriate occasion to do so.

But, besides the journal's outward appearance, we also have to announce a much more important change. After more than two decades of committed service, Mr. Luc Jocqué has passed on the responsibility for *Sacris Erudiri*. In his long tenure of the position of the journal's editor, Luc has been doing virtually everything: organizing and coordinating the peer review process, liaising with individual members of the board, communicating with authors, laying out the final versions of the accepted contributions and seeing the volumes through the press. In all of this he was assisted by Prof. Rita Beyers, the head of the *Corpus Christianorum* Latin series, who *ex officio* also acted as the chairperson of the Editorial Board of *Sacris Erudiri*. As of this issue, the final responsibility for the journal will be assumed by the undersigned: Prof. Johan Leemans (KU Leuven) as editor-in-chief and Dr. Bart Janssens (Brepols Publishers) as publishing manager.

As in the past, the scholarly quality of the journal will be maintained by an Editorial Board and an International Advisory Board. As of this year, Profs. Gert Partoens (KU Leuven) and Peter Van Nuffelen (UGent) have joined the Editorial Board, and Prof. Rita Beyers has graciously agreed to remain a member. We take this opportunity to thank Gabriel Quicke for his year-long membership of the Editorial Board, as well as for his agreement to join the International Advisory Board. In the future we will continue to enlarge our International Advisory Board to make sure that all the expertise necessary to cover the broad field of *Sacris Erudiri* will remain present.

With regard to content the journal's profile will remain largely unchanged. Besides editions of texts, ideally each volume will contain articles – ranging from incisive short notes to paradigm-shifting synthetic studies – that cover the history of Christianity from Late Antiquity up to the end of the Middle Ages in both Latin and Greek, though Oriental material is also most welcome.

And that is where you, dear reader, come in: we are eagerly looking forward to your many and varied contributions on the inheritance of Early and Medieval Christianity. We from our side will do our very best to maintain the service and the quality you have grown accustomed to over the years, and safely lead your preferred scholarly journal into the second semi-century of its existence!

Johan LEEMANS
Bart JANSSENS

Passio Pollionis (BHL 6869)

Introduction, Critical Text and Notes

Hajnalka TAMAS

(Leuven)

The *Passio Pollionis* narrates the trial and martyrdom purportedly suffered by Pollio, a Pannonian *lector* (member of the lower clergy), during the Great Persecution.¹ The text was first published in 1675 by the Bollandist Godefridus Henschenius,² who based his edition on the oldest surviving copy out of the seven known to the Bollandists.³ Subsequently, all modern editions and translations, as well as the scholarship on Pollio and his *Passio* reassumed this printed edition. However, François Dolbeau's recent inquiries into the transmission history of the *Passio Pollionis* revealed another six copies, which do not feature in the Bollandist databases.⁴ A closer examination unveiled an entirely new family among the manuscripts mentioned

¹ For the editions and translations of the *Passio Pollionis*, see below the section 'Printed Editions'. Secondary literature: J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces Danubiennes de l'Empire Romain*, Paris, 1918; M. SIMONETTI, 'Sugli atti di due martiri della Pannonia', in *Studi agiografici* – ed. M. Simonetti, Roma, 1955, p. 55-79; M. JARAK, 'Martyres Pannoniae – the Chronological Position of the Pannonian Martyrs in the Course of Diocletian's Persecution', in *Westillyricum und Nordostitalien in der spätrömischen Zeit* – ed. R. Bratož, Ljubljana, 1996, p. 263-289; R. BRATOŽ, 'Die diokletianische Christenverfolgung in den Donau- und Balkanprovinzen', in *Diokletian und die Tetrarchie: Aspekte einer Zeitenwende* – ed. A. Demandt – A. Goltz – H. Schlauge-Schöningen, Berlin, 2004, p. 115-140; R. BRATOŽ, 'Verzeichnis der Opfer der Christenverfolgungen in den Donau- und Balkanprovinzen', in *ibid.*, p. 209-251; H. TAMAS, 'Eloquia divina populis legere: Bible, Apologetics and Asceticism in the *Passio Pollionis*', in *Christian Martyrdom in Late Antiquity (300-450 AD): History and Discourse, Tradition and Religious Identity* – ed. P. Gemeinhardt – J. Leemans (*Arbeiten zur Kirchengeschichte*, 116), Berlin – Boston, 2012, p. 179-198.

² G. HENSCHENIUS, 'De S. Eusebio episcopo, Pollione lectore, et Tiballo, martyribus in Pannonia' (*AASS Aprilis*, III), Antwerp, 1675, p. 565-567 (second edition Bruxelles, 1866, p. 571-573).

³ These are: Saint-Omer, Bibliothèque d'Agglomération, ms. 765, f. 149r – 151r; Heiligenkreuz, Stiftsbibl., H 12, f. 99r; Zwettl, Stiftsbibl., 24, f. 112vb – 103rb; Admont, Stiftsbibl., 24, f. 102vb – 103rb; Wien, ÖNB 336, f. 133va – 134rb; Melk, Stiftsbibl., 97 (old 674, M. 4), f. 265ra – 265vb; and Münster, UB 021, f. 53r – 53v (lost witness).

⁴ F. DOLBEAU, 'Le dossier hagiographique d'Irénée, évêque de Sirmium', *Antiquité Tardive*, 7 (1999), p. 209, n. 27; Bern, Burgerbibl., Ms. 111, f. 140vb – 141va; München, Bayerische Staatsbibl., Clm 4531, f. 74r – 75r;

by Dolbeau and prompted the present revision of the published text. The resulting critical edition introduces passages omitted in the Bollandist recension, clarifies its inconsistencies, corrects as unnecessary the emendations proposed by its editor, and thus provides a fresh impetus to the scholarship on this little-known text.

1. *Introduction: Pollio's Hagiographic Dossier*

The cult of the martyr Pollio, whom the *passio* calls a *primicerius lectorum* in Cibalae, is attested by a number of ancient and medieval sources, liturgical and literary. Pollio's name appears in several Latin martyrologies starting with the *Martyrologium Hieronymianum* and ending with the 15th century *Martyrologium Romanum*.⁵ His cult flourished first in Cibalae (modern Vinkovci, Croatia), as archeological findings suggest⁶; later it was observed also in Ravenna, where Agnellus could still identify, in the 9th century, an oratory that had been dedicated to Pollio during the episcopacy of Liberius III (end of the 4th century).⁷ These cultic centers probably also offer us the main stations where Pollio's relics were deposited at the end of the 4th and beginning of the 5th century.⁸ A number of archaeological

München, Bayerische Staatsbibl., Clm 17138, 24vb – 25rb; Augsburg, Universitätsbibl., Bibl. Öttingen-Wallerstein I 2 4^o 16, f. 86r – 87v; Ravenna, Archivio Storico Arcivescovile, ms. without cote, f. 119va – 120rb; Cividale del Friuli UD, Museo Archeologico Nazionale. Archivi e Biblioteca, Cod. XI, f. 253v – 254v. To these copies we were able to add another one: Cividale del Friuli UD, Museo Archeologico Nazionale. Archivi e Biblioteca, Cod. XII, f. 17r – 18r, *Passio Pollionis* inserted on the margins. This contribution owes gratitude to Dolbeau's archival work.

⁵ *Mart. Hier.* ad 28 Apr. (*AASS Nov.*, II-2, p. 215): "In Pannonia Cibalis Eusebii episcopi, Pollionis lectoris". See also *Mart. Hier.* ad 24 Apr. (p. 208); ad 26 Apr. (p. 211); ad 29 Maii (p. 280); Florus, *Mart.* ad 28 Apr. (p. 74): "In Pannonia, sancti Pollionis martyris"; the same note is repeated in Ado, *Mart.* ad 28 Apr. (p. 136) and Usuard, *Mart.* ad 28 Apr. (*SubsHag*, 40, p. 220). Cfr. *Mart. Rom.* ad 28 Apr. (*BEL Subs.*, 97, p. 99): "In Pannonia sancti Pollionis martyris sub Diocletiano imperatore".

⁶ A hypothetical 4th-5th century *martyrion* of Pollio was identified in the architectural complex of Kamenica (at the outskirts of Vinkovci). For a succinct discussion, see B. MIGOTTI, *Evidence for Christianity in Roman Southern Pannonia (Northern Croatia): a Catalogue of Finds and Sites* (BAR International Series, 684), Oxford, 1997, p. 22.

⁷ AGNELL., *Lib. pont.* 22 (CC CM, 199, p. 169): "[Liberius III] Sepultusque est in monasterio sancti Pullionis, quem suis temporibus aedificatum est, non longe a porta quae vocatur Nova, cuius sepulcrum nobis cognitum est". See also F. W. DEICHMANN, *Ravenna: Hauptstadt des spätantiken Abendlandes*, I: *Geschichte und Monumente*, Wiesbaden, 1969, p. 45, and II: *Kommentar*, Wiesbaden, 1976, p. 359-360.

⁸ Questionable are the translation date and the functionality of Agnellus' *monasterium*, unidentified up to date. Several hypotheses shaped the building as an oratory or chapel, as a basilica, or as the mausoleum of Liberius III: for the references, see TAMAS, 'Eloquia divina',

sources and medieval Roman itineraries mention the relics of a certain Pollio deposited in the cemetery of Pontianus.⁹ Scholarly opinion is divided as to the identification of this Pollio with the *lector* from Cibalae;¹⁰ in the absence of solid evidence, the question remains open.¹¹ Finally, the *Synaxarium Constantinopolitanum* mentions a martyr named Pouplion.¹² Although it has been suggested that in this entry we should recognize the Pannonian Pollio,¹³ we do not dispose of any other source to confirm that his cult was

p. 180, n. 3. DEICHMANN, *Geschichte*, p. 23, considered it a mausoleum, hence he considered that the dedication to Pollio (hence, the deposition of relics too) might have occurred at a later – unspecified – time. However, the same Deichmann later re-examined the problem, and considered that in a time when the members of the Valentinian dynasty resided extensively in Ravenna (i.e., the last decades of the 4th century), it was not unlikely to dedicate an oratory to a martyr of the native city of Valentinian I. See DEICHMANN, *Kommentar*, p. 360. Recently P. Kovács argued that the *Hieronymianum*'s note on Pollio on the 29th of May, occurring in all the recensions, could celebrate the deposition of his relics in Ravenna. See P. KOVÁCS, *Fontes Pannoniae Antiquae in aetate Tetrarcharum I (A.D. 285-305) (Fontes Pannoniae Antiquae, VI)*, Budapest, 2011, p. 78.

⁹ P. TESTINI, *Archeologia cristiana: nozioni generali dalle origini alla fine del sec. VI; propedeutica-topografia cimiteriale; epigrafia-edifici di culto*, Rome, 1958, p. 58: "Tunc ascendit et pervenies ad Sanctum Anastasium papam et martirem, et in alio Pollion martir quiescit", reproducing the *Notitia ecclesiarum urbis Romae*. Elaborating on this *locus* of the itinerary, TESTINI, *Archeologia*, p. 190-1, reported of a 5th century fresco on the walls of the respective cubicle, depicting Pollio flanked by Marcellinus and Peter. Cf. A. AMORE, *I martiri di Roma*, Rome, 1975, p. 232-233.

¹⁰ J. P. KIRSCH, 'Pollio', in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 8, Freiburg, 1936, col. 352; M. KUHL, 'Pollio(n) von Rom', in *Lexikon der christlichen Ikonographie*, 8, Rome, 1976, col. 218; and H. R. SEELIGER, 'Pollio(n)', in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 8, Freiburg, 1999, col. 397, saw in this Pollio a local, Roman, martyr.

¹¹ Similarly to other Illyrian relics (especially of Quirinus and of the Four Crowned Martyrs), those of Pollio too could have been deposited at Rome. The familiarity of the 6th century legendary *Passio Anastasiae* with Illyrian / Pannonian martyr traditions sustains this possibility: obviously these traditions, Pollio's included, were known in Rome (e.g., Probus is the persecutor in both the *Passio Pollionis* and the *Passio Anastasiae*). For more information on the fate of Pannonian relics, see P. TÓTH, 'Sirmian Martyrs in Exile: Pannonian Case-Studies and a Re-Evaluation of the St. Demetrius Problem', *Byzantinische Zeitschrift*, 103 (2010), p. 145-170.

¹² *Synax. Const.* ad 28 Apr. (*AASS Nov., Propylaeum*, col. 638): τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ ἄθλησις τοῦ ἁγίου μάρτυρος Πουπλίωνος.

¹³ H. DELEHAYE, *Commentarius in martyrologium Romanum (AASS Decembris, Propylaeum)*, Bruxelles, 1940, p. 160; H. DELEHAYE, *Commentarius perpetuus in martyrologium Hieronymianum (AASS Novembris, II-2)*, Bruxelles, 1931, p. 211; H. DELEHAYE rec., 'J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces Danubiennes de l'Empire Romain*, Paris, 1918', *Analecta Bollandiana*, 38 (1920), p. 400. ZEILLER, *Les origines*, p. 33, argued that, as the Eastern Church celebrates on the 29th of April saint Irenaeus of Sirmium, whose *passio* is connected to Pollio's, it would be natural that Pollio too was celebrated in the East – wherefrom Pouplion as the Greek variant of Pollio. Delehaye's view has been reasserted by: KIRSCH, 'Pollio',

celebrated in the East.¹⁴ His feast-day, as consecrated by western medieval martyrologies, is the 28th of April. The *Hieronymianum*, however, as well as the manuscripts that handed down the *Passio Pollionis*, alternate between the 26th, the 27th and the 28th of April, with the majority opting for the 27th of April.

Passio Pollionis: Historical Reliability; Redactions

Hippolyte Delehaye included the *Passio Pollionis* in his third category of hagiographic texts, i.e., those based on an authentic document or an eye-witness account.¹⁵ Modern scholarship generally trusted his evaluation, usually reckoning that the description of the trial, which follows the court protocol, is based on the authentic proconsular acts. The acts were merely edited into a longer narrative, but the substance of the account would be reliable.¹⁶ It is difficult, however, to ascertain the degree to which the extant *passio* might be faithful to some original document, as the text does not present obvious traces of subsequent redactions. The sole identifiable discrepancy between the *encadrement* and the section on the trial is of a rhetoric nature: whereas the introduction and the conclusion are saturated with agonistic imagery, in Pollio's dialogue with Probus apologetical language and method take precedence.¹⁷ Moreover, as Manlio Simonetti showed half a century ago, such 'apologetical influx' does not guarantee that the trial section reproduces some authentic historical document.¹⁸ Literary analysis suggests that Pollio's answers to the *praeses*

col. 352; I. DANIELE, 'Pollione', in *Bibliotheca Sanctorum*, 10, Rome, 1982, col. 1002; and KOVÁCS, *Fontes*, p. 78 and 79.

¹⁴ Pouplion's eulogy informs us that he was one of Licinius' soldiers, who assisted to the trial of Asterius of Amasea. Impressed by Asterius' preaching, Pouplion confessed on his turn to be a Christian, and was, therefore, beheaded. *Synax. Const.* ad 26 Apr. (*AASS Nov., Propylaeum*, col. 629-632, under "Synaxaria selecta"). E. HONIGMANN, *Patristic Studies (Studi e testi)*, 173), Vatican, 1953, p. 12, showed the spurious character of this legendary account. In principle, it cannot be excluded that at the root of this entry lied Pollio's cult; nonetheless the Pannonian origin of the martyr was soon forgotten, and the name was given an entirely new identity, rendering this source irrelevant.

¹⁵ H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, ²1906, p. 136-7.

¹⁶ A. AMORE, 'Pollio', in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 8, Freiburg, 1963, col. 592; SEELIGER, 'Pollio(n)', col. 397; DANIELE, 'Pollione', col. 1002; D. RUIZ-BUENO, *Actas de los mártires (Biblioteca de autores cristianos, 75)*, Madrid, 1951, p. 1045; G. CALDARELLI, *Atti dei martiri*, Milano, ²1985 (reprint 1966), p. 675 and p. 676, n. 2.

¹⁷ Notwithstanding, agonistic language is not entirely absent. Note, e.g., *Pass. Poll.* III, 4: "deuoti et constantes ... qui mandata quae legerint tormentis prohibentibus implere contendunt"; IV, 3: "Qui sacrificat demoniis et non Deo, eradicabitur"; IV, 4: "omnia quae inferre uolueris tota exultatione suscipio".

¹⁸ SIMONETTI, 'Sugli atti', p. 77.

and his confession are too coherent, both thematically and structurally, to have been an impromptu speech. The martyr's statements are organized by topic and distributed in a climactic arrangement. Pollio begins by declaring the theological truths of the Christian faith, focusing on the one God and on the renunciation of idols (III, 6); then he proceeds with an exhaustive series of ethical precepts (III, 7-11); and he concludes by voicing his resolution to remain faithful to the apostolic tradition which handed down these tenets (IV, 4). The ethical part itself is delivered in a progressive way, from aspects addressing particular social categories (women, slaveholders and slaves, secular rulers) to more general precepts (Christian attitude towards the family, one's immediate milieu, guests and the poor, and finally, the society at large). The liturgical destination of the *passio*, referred to in the conclusion (V, 2), might explain the focus on orthopraxis rather than orthodoxy (contrary to what one would expect from a martyr trying to explain Christian faith).¹⁹ The orthopraxis described by Pollio functions as a set of guidelines for a distinctively Christian lifestyle. The text was probably meant to have an impact on the self-perception of the (immediate) Christian community at least on the level of social behavior.²⁰ It contributed, thus, in a specific way to the formation of the local Christian identity.

It must also be noted that time and again, Pollio's statements allude to the introductory paragraph of the *passio*. In other words, the editorial frame and the trial section correspond to each other, even in their thematic progression. The *constantia* Pollio claims on behalf of Christians (III, 4) was already illustrated by Irenaeus, who "put up a strong contest for the faith and the constancy of the people who had been entrusted to him" (I, 3). Steadfastness in the faith characterizes the entire Christian life (Pollio begins his confession with that aspect, and reverts to it at the end); it is the theme around which the entire *passio* revolves. Its complementary theme, which equally runs through the entire text, is the promise of heavenly reward: just as Demetrius is *in aeternitate victurus*, since he despised (*contempnentem*) the order to sacrifice (I, 4), so too one of the Christian teachings reveals that *in perpetuum esse victurum qui pro fide Christi momentaneam mortem ... contempserit* (III, 11). In the conclusion, the martyrdom of Eusebius is rewarded by *caelestis gloria* (V, 2). Pollio's appeal to his ecclesiastical predecessors (IV, 4) parallels the catalogue of martyrs from the introduction (I, 2-4), which includes only members of the local clergy, whereas we know of lay persons who also died a martyr's

¹⁹ KOVÁCS, *Fontes*, p. 78.

²⁰ TAMAS, 'Eloquia divina', p. 191-196.

death.²¹ The return to the topic of apostolic tradition (represented in the introduction by the martyred clergymen) ensures a circular structure to the *Passio Pollionis*. There is an undeniable thematic solidarity between the narrative frame and the trial section. In these conditions, there is no way to tell if Pollio's words in the *Passio* are those he pronounced, if they were merely reformulated and reorganized by the editor, or if they are plainly the invention of the editor.

Date and Place of Composition

For the above-mentioned reasons, this contribution will treat the *Passio Pollionis* as a homogenous and purposefully elaborated narrative, written to serve Pollio's cult in Cibalae and thus to form the identity of the local Christian community. Several elements, both from the introduction and the trial section, facilitate the attempt to establish when the *Passio Pollionis* was composed. A reference to the emperor Valentinianus I (*Valentinianus, christianissimus imperator*, II, 2), born at Cibalae, offers an initial *terminus post quem*: the year 364, when Valentinianus I was proclaimed emperor. The epithet *christianissimus imperator* attributed to Valentinianus I speaks for a later date. The *passio* uses it as an already consecrated title of address to the emperor, a fact which occurred only towards the end of the 4th century, certainly after 380.²² The *terminus ante quem* can be inferred from the *Passio Donati, Venusti et Hermogenis* (BHL 2309),²³ which not only

²¹ The omission of Montanus' wife, Maxima, from the catalogue of previously martyred persons and Pollio's insistence on a chaste life led Albert Dufourcq to conclude that for the redactor of the *passio* a cleric's marriage was an uncomfortable issue. See A. DUFOURCQ, *Étude sur les Gesta martyrum Romains*, II, Paris, 1907, p. 240-241. Following that line of argumentation, Maxima would have been omitted and virginity a topic insisted on during ulterior re-workings of the *Passio Pollionis*. The event took place, according to Dufourcq, in Rome, in the 5th century, as part of a larger project which 'adjusted' several Pannonian martyr acts. ZEILLER, *Les origines*, p. 74, n. 1, already judged these considerations too forced. Not only Maxima, but also other non-ecclesiastical persons (such as the "VII virgines" mentioned in *Mart. Hier.* ad 9 Apr.) were excluded from the catalogue. As stated above, this is most probably due to the fact that the introduction elaborates on the "patres" in whose footsteps Pollio follows. The martyr himself adopts a much more balanced view on marriage than Dufourcq lets it know: Pollio in fact recommends constancy in conduct and chastity for both (consecrated?) virgins and wives.

²² First documented occurrences: AMBR., *Ep. extra coll.* 12, 1 (CSEL, 82-3, p. 219, 2-8), dated 380/1; and AMBR., *Ep.* 72, 3 (CSEL, 82-3, p. 12, 18-21), dated 384. See H. BELLEN, 'Christianissimus imperator: Zur Christianisierung der römischen Kaiserideologie von Constantin bis Theodosius', in *Politik – Recht – Gesellschaft: Studien zu Alten Geschichte* – ed. H. Bellen (*Historia. Einzelschriften*, 115), Stuttgart, 1997, p. 150-151.

²³ Edited in 'De SS. Donato, Romulo, Sylvano, Venusto, et Hermogene martyre, Foro-Julii in Italia. Acta ex Breviario Ms. Foro-Juliensti' – ed. J. PINIUS (*AASS Augusti*, IV), Antwerp, 1739, p. 412-413.

mentions Pollio by name,²⁴ but follows the same narrative line and even quotes from the *Passio Pollionis*.²⁵ It was, therefore, written later than the *Passio Pollionis*, to which its editor had access most probably via Ravenna, since Pollio's cult was celebrated there. Its composition is established for the beginning of the 5th century, in Aquileia (c.a. 409/10,²⁶ but a slightly earlier date, c.a. 405/6 is also possible). To these observations we should add also the indications provided by the *monasterium* dedicated to Pollio in Ravenna.²⁷ If we accept Liberius III as the initiator of this construction project in order to serve as his burial place, it means that Pollio's relics were translated to Ravenna at the end of the 4th century. The story explaining how they came to be (the narrative of Pollio's martyrdom, *Passio Pollionis*) would have naturally accompanied them. All this must have happened before the turn of the 5th century. From this it results that Pollio's *passio* was written sometime in the last two decades of the 4th century.

This date seems to be confirmed by other peculiarities, such as the martyr's function, *primicerius lectorum*, or the persecutor, Probus. The latter appears

²⁴ Cividale del Friuli UD, Museo Archeologico Nazionale. Archivi e Biblioteca, Cod. XXII, *Passionarium* (10th c.), f. 126r: "Et cum [Victorianus praeses] sub specie publicae necessitatis in ciuitatem Cialitanam peruenisset, de qua Pullio, uir christianissimus esse cognoscitur..."

²⁵ Compare the following selected passages: *Pass. Poll.* I-II: "Probus praeses ... a clericis sumpsit exordium; et comprehensum sanctum Montanum, presbyterum ecclesiae Singidunensis, diuque christianae fidei uiribus conluctantem, misit in fluuium. Episcopum quoque Irenaeum Sirmiensi ecclesiae pro fide et commissae sibi plebis constantia fortiter dimicantem ad caelestem palmam simili sententia cognitor prouexit immitis. Etiam sanctum Demetrium, eiusdem ecclesiae diaconum renuntiantem idolis et impia praecepta contempnentem, uario tormentorum genere confectum, temporali morti tradidit in aeternitate uicturum. Sed, cum in his eius satiata crudelitas non fuisset, uicinas peragrandas esse credidit ciuitates. Et, cum sub specie publicae necessitatis ad urbem Cibalitanam peruenisset, de qua Valentinianus, christianissimus imperator, oriundus esse cognoscitur ... contigit Domini misericordia ...", with *Pass. Donati* (Cividale del Friuli UD, Museo Archeologico Nazionale. Archivi e Biblioteca, Cod. XXII, *Passionarium*, f. 125v-126v): "Victorianus praeses ... a clericis sumpsit exordium. Apprehesum sanctum Donatum, diaconum sanctae ecclesiae Singidonensis, diuque christianae fidei pro uiribus colluctantem, misit in carcerem ... Presbiterum quoque Romulum nomine Sirmiensi ecclesiae qui ... pro fidei constantia et commissae sibi plebe fortiter dimicabat, ad caelestem palmam simili sententia praedictus prouexit immitis. Item et alium diaconum, sanctum Siluanum nomine, eiusdem ecclesiae, idolis renuntiantem et impia praecepta contempnentem, per uaria tormentorum genera confectum temporali morti tradidit, in aeternitate uicturum. Sed cum in eis eius satiata crudelitas non fuisset, uicinas ciuitates peragrandas decreuit. Et, cum sub specie publicae necessitatis in ciuitatem Cialitanam peruenisset, de qua Pullio uir christianissimus esse cognoscitur, contigit Domini misericordia ...". For a synoptic table of correspondences, see S. RITIG, 'Martyrologij srijemsko-pannonске metropolije', *Bogoslavska Smotra*, 2/4 (1911), p. 355.

²⁶ BRATOŽ, 'Verzeichnis', p. 217.

²⁷ For the discussion relative to this information, see above, n. 7 and n. 8.

in other hagiographic works connected to Pannonia (and to the *Passio Pollionis*), notably, in the *Passio Irenaei Sirmiensis* (BHL 4466) and the *Passio Anastasiae* (BHL 400-401).²⁸ It has been suggested that Probus' character was inspired by a praetorian prefect of Illyricum under the Valentinian dynasty, namely, Sextus Claudius Petronius Probus.²⁹ The hypothesis is not unlikely, as the local population generally held Probus responsible for the tribulations which affected the province in that period.³⁰ Therefore, it is conceivable that they portrayed him as a persecutor of Christians.³¹ Pollio's very office is an indication that the *passio* was composed at a time when the ecclesiastical hierarchy of the place reached a high degree of complexity. He is conferred the title *primicerius*, i.e., leader of the college of *lectores*. Such elaborate structure for a small provincial church, like the one in Cibalae, during the first Tetrarchy, is an anachronism, but does make sense if we take into account the possibility that the editor projected the church organization of his period (late 4th century) to the times of the Great Persecution.³²

Relationship with the Passio Irenaei Sirmiensis; the Issue of Original Language

Apart from the *Passio Donati, Venusti et Hermogenis*, the *Passio Pollionis* shows textual similarities with another hagiographic work connected to a Pannonian martyr, the *Passio Irenaei Sirmiensis*. The two narratives share the same persecutor, Probus; both quote Ex. 22, 20 to legitimize their refusal to sacrifice; a number of passages show textual similarities.³³ Judg-

²⁸ BRATOŽ, 'Die diokletianische Christenverfolgung', p. 134; he lists on top of these also the Greek *Passio Ursicini* (BHG 1861).

²⁹ DOLBEAU, 'Le dossier', p. 207, n. 17. For Sextus Claudius Petronius Probus, see A. H. M. JONES – J. R. MARTINDALE – J. MORRIS, *Prosopography of the Later Roman Empire*, I: A.D. 260-395, Cambridge, 1971, p. 736-740 (Probus 5).

³⁰ See, e.g., HIER., *Chron.* ad a. 372 (*GCS Eusebius* 7, p. 264, 18-21); AMM. MARC., *Hist.* 29, 6, 9-11 (*CUF SL*, 354, p. 48-49).

³¹ Reversely, Valentinianus I is praised for his Christian conduct, whereas in reality his tolerant religious policy could have hardly given justice to this appellation. The more local patriotism idealized Valentinianus I, the more Sextus Petronius Probus could have been seen as a scapegoat responsible for the many hardships suffered by Pannonian provincials in late 4th century.

³² A detailed treatment of the compositional context can be consulted in TAMAS, 'Eloquia divina', p. 181-189.

³³ *Pass. Iren.* 4, 8 (p. 211) and *Pass. Poll.* IV, 4: "Fac, quod tibi praeceptum est"; *Pass. Iren.* 4, 12 (p. 211): "Christiani propter fidem quae est in Deo mortem contemnere consueverunt", cfr. *Pass. Poll.* III, 11: "in perpetuum esse uicturum qui pro fide Christi momentaneam mortem ... contempserit"; *Pass. Iren.* 5, 4 (p. 212): "propter nomen tuum et plebem tuam productus de ecclesia tua catholica haec patior", cfr. *Pass. Poll.* I, 3: "pro fide et commissae sibi plebis constantia fortiter dimicantem".

ing by its greater popularity, one would be inclined to believe that the *Passio Irenaei* has served as a source of inspiration for the *Passio Pollionis*. All the more so since in the *Passio Pollionis* Irenaeus is mentioned by name and the motivations of his martyrdom echo those of the *Passio Irenaei*.³⁴ Nonetheless, the two texts are structurally different. The account dedicated to Irenaeus' martyrdom shows a greater conformity to hagiographic paradigms: it features torture scenes, multiple hearings, attempts to make the martyr recant by appealing to his family, and it also records Irenaeus' final prayer.³⁵ All these are indications that the text was composed at a relatively late date. According to Dolbeau, who focused on its non-conventional elements from a hagiographic point of view, the *Passio Irenaei* was most likely written at the end of the 4th or the beginning of the 5th century, after the death of Sextus Petronius Probus.³⁶ This brings it close to the compositional date of the *Passio Pollionis*, suggesting, instead of a direct textual dependence, that the two *passiones* might have been written in the same milieu, which favored certain stereotypes, such as the quotation of Ex 20, 20.

Related to the issue of similarities between Irenaeus' and Pollio's martyrdom accounts is the problem of their original language. For the *Passio Irenaei* a Greek version is also extant, but the relationship between the Greek and the Latin recensions has not been sorted out yet. Simonetti, relying largely on the presence of calques from Greek in the Latin recension, proposed that the Greek version was the original one, and the Latin its translation. Given the interconnectedness with the *Passio Pollionis*, he felt bound to argue that the same phenomenon (in this case *regnantes* as a literal translation for βασιλεύοντες) points to a Greek original for the *Passio Pollionis* as well, though such an original is no longer extant.³⁷ Dolbeau already criticized Simonetti for his allegations on the *Passio Irenaei*.³⁸ Nevertheless, a short discussion of Pollio's case here is still worthwhile. The semantic family of *regnare* seems omnipresent in Pannonian hagiography

³⁴ Compare: *Pass. Poll.* I, 3: "Episcopum quoque Irenaeum Sirmiensi ecclesiae pro fide et commissae sibi plebis constantia fortiter dimicantem ad caelestem palmam simili sententia cognitor prouexit immitis" with Irenaeus' prayer in *Pass. Iren.* 5, 4-5 (p. 212): "... suscipiant angeli spiritum servi tui Irenaei, qui propter nomen tuum et plebem tuam productus de ecclesia tua catholica haec patior. Te peto tuamque deprecor misericordiam ut et me suscipere et hos in fide tua confirmare digneris".

³⁵ None of these elements are present in the *Passio Pollionis*.

³⁶ DOLBEAU, 'Le dossier', p. 207-208 and p. 207, n. 17.

³⁷ SIMONETTI, 'Sugli atti', p. 76: "*Diocletianus et Maximianus regnantes*: ricadiamo evidentemente nel caso già esaminato a proposito dell'espressione *praeceptis regalibus* contenuta negli Atti di Ireneo; quindi il termine *regnantes* non può essere considerato altro che traduzione del greco βασιλεύοντες; se ne deduce che anche questo testo latino deriva da un originale greco".

³⁸ DOLBEAU, 'Le dossier', p. 206-207.

written in Latin.³⁹ From the texts that use *regnare* or its derivatives, only the *Passio Irenaei* has an extant Greek version; for the others we do not dispose of any information related to a possible Greek version. Moreover, the traditions connected to Pollio were, as already mentioned, unknown in the East. Such a situation would hardly be possible if a Greek *passio* had existed. In a province situated on the border of the Latin West and the Greek East, alternately annexed in late 4th century to both halves of the empire, it only seems natural that one language influenced the other to a certain extent. The use of *regnare* instead of the Latin *imperare* must have been another characteristic of the compositional milieu in which the two texts were created. Accordingly, there is no reason to presuppose the existence of an original Greek *Passio Pollionis*, and to relegate the Latin text to the status of a mere translation.

2. Textual Transmission

The *Passio* is extant in thirteen manuscripts, preserved in various locations (Western France, Switzerland, Northern Italy, Southern Germany and Austria). Chronologically, they range from the 11th to the 15th century. In the following, a description of the extant recensions of the *Passio Pollionis* shall be provided. They belong to three families, listed below (within each family the chronological order is observed):

First family:

1. Saint-Omer, Bibliothèque d'Agglomération, ms. 765, f. 149r – 151r. Provenance: Saint Bertin monastery; ca. 1002-1012; parchment, f. 174, paper cover (folio A); illuminated.⁴⁰
2. Bern, Burgerbibl., Ms. 111, f. 140vb – 141va. Dated 12th – 13th c., parchment, f. 228.⁴¹

The Saint-Omer codex contains fifteen entries out of which ten are connected to Martin of Tours.⁴² This fact might explain the presence of

³⁹ See, e.g., *Pass. Iren.* 4, 11 (p. 211): “Irenaeum inoboedientem praeceptibus regalibus”; *Pass. Poll.* I, 1: “Diocletianus et Maximianus regnantes”; *Pass. Sereni* 2 (p. 517): “statim conqueritur ad Regem”; *Pass. Quir.* 1 (p. 522): “suscitatis Regum amicis”. Cfr. DOLBEAU, ‘Le dossier’, p. 206.

⁴⁰ R. LECHAT, ‘Catalogus codicum hagiographicorum latinorum bibliothecae publicae Audo-maropolitanae’, *Analecta Bollandiana*, 47 (1929), p. 289; H. V. MICHELAN, *Manuscripts de la bibliothèque de Saint-Omer*, Paris, 1861, p. 345.

⁴¹ H. HAGEN, *Catalogus codicum Bernensium (Bibliotheca Bongarsiana)*, Hildesheim – New York, 1947, p. 156-159.

⁴² The works of Sulpicius Severus on Martin, sermons of Gregory of Tours and Ambrose on Martin, his *vita* written by Albinus.

the *Passio Pollionis*, as both Martin and Pollio were Pannonian saints. It is hard to assess whether the manuscript merely copies an existing collection or it was compiled in the monastery's *scriptorium* (and if so, from where the copyist took his texts). Although the texts succeed one another according to the liturgical calendar, the collection did not enjoy a liturgical usage, but served only purposes of private devotion. This is shown also by the fact that the *Passio Pollionis* does not feature in the Bertinian legendary.

The Bern manuscript has a mixed content, including lives and passions of saints, invention reports, letters and a historical account. Just like the one from Saint-Omer, it follows the liturgical calendar as criterion for ordering the hagiographic material, in spite of its miscellaneous content.

Although their destinations vary, the two manuscripts were certainly not used in liturgical activities. The two copies closely reproduce the same model, as they not only omit the same passages, but also share a number of copying mistakes. The most noteworthy are: I, 1: *initiiis sub persecutione* (Saint-Omer) – *sub persecutione* (Bern) vs. *immissa persecutione*; I, 2: *convectantem, misit necessarium fidelium* vs. *conluctantem, misit in fluuium*; I, 3: *cogitur pro* (Saint-Omer), *cogitur protraxisse* (Bern) vs. *cognitor prouexit immitis*; I, 4: omission of *Etiam sanctum Demetrium, eiusdem ecclesiae diaconum*, which only the copyist of the Bern manuscript tried to supply by repeating *sanctum Montanum presbyterum*; III, 2: *eloquentiam* vs. *eloquia*; III, 3: *unam castitatem* vs. *uanam castitatem*; V, 2: *participes esse concedere dignetur* vs. *participes esse dignetur*; V, 3: *iubentibus Diocletiano et Maximiano* vs. *sub Diocletiano et Maximiano*.

Second family:

1. München, Bayerische Staatsbibl., Clm 4531, f. 74r – 75r. Provenance: Benediktbeuern; second quarter of the 12th century; parchment, f. 146; written by several hands; illuminated.
2. München, Bayerische Staatsbibl., Clm 17138, 24vb – 25rb. Provenance: Schäftlarn; 1180-1190; parchment, f. 86; written by several hands; illuminated.
3. Augsburg, Universitätsbibl., Bibl. Öttingen-Wallerstein I 2 4^o 16, f. 86r – 87v. Provenance: St. Quirinus monastery in Tegernsee; last quarter of the 12th century; parchment, f. 261.
4. Ravenna, Archivio Storico Arcivescovile, ms. without cote, f. 119va – 120rb. *Passionarium*; 12th century; parchment; illuminated.

All manuscripts from this family were intended to serve liturgical purposes. The two München and the Augsburg manuscripts, all three copied largely during the 12th century, spell the martyr's name as 'Pellio'. They

derive from a common model, and form a subgroup in the second family. In this group the best text is that of Clm 4531.

As for the Ravenna copy, while undoubtedly belonging to the second family, it shows some affinities with the first as well. It shares a number of misspellings with the Bern copy: I, 2: *imperante sibi* vs. *imperata sibi*; III, 7: *pudicas* vs. *pudicam*; III, 10: *affectum vicibus* vs. *affectum civibus*. It also reads, in agreement with the first family, but against the Clm 4531 and its peers: the saint's name, *Pullio* vs. *Pellio*; III, 7: *observatione* vs. *observantia*; III, 10 *uicem* vs. *fidem*; IV, 3 *quid ista* vs. *quid istud*. It is safe to presume that these readings belonged also to the archetype of the second family. Unfortunately, the copyist's frequent confusions and mistakes diminish the reliability of this version. The most flagrant are: I, 1: *lederent ... deuiarent* vs. *deherent ... deuiare*; II, 2: *nascitur* vs. *noscitur*; III, 1: *Quid diceris?* vs. *Quis diceris?*; III, 3: *uanitatem uestram* vs. *uanitatem nostram*; III, 7: *uestigia* vs. *fastigia*; III, 10: *operibus* vs. *pauperibus*; IV, 4: *in terra* vs. *inferre*; V, 1: *gaudens* vs. *laudans*.

In comparison, Clm 4531 preserves by far a more accurate version. Apart from the variants characteristic to the subgroup Clm 4531 – Clm 17138 – Augsburg I 2 4° 16 (listed above), Clm 4531 has the following specific readings: two additions (I, 2: *Singidunensis artauit*; II, 3: *contigit ergo*); III, 2: *consuerunt* vs. *consueuerunt*; III, 4: *qua legerint* vs. *quae legerint*; and IV, 4: *quibus me terrere* vs. *quae inferre*.

Generally speaking, the second family handed down a more reliable version of the *Passio Pollionis* than the other two families did. By extension, therefore, Clm 4531, the most reliable copy in this family, is also the most reliable recension of the *Passio Pollionis*; accordingly, it was chosen to be the base-text of the present edition.

Third family:

Magnum Legendarium Austriacum:

1. Heiligenkreuz, Stiftsbibl., H 12, f. 99r. The second of four volumes, containing the months April, May and June; last quarter of the 12th c.; parchment, f. 327; illuminated.⁴³
2. Zwettl, Stiftsbibl., 24, f. 112vb – 103rb. The second of four volumes, containing the months April, May and June; the first quarter of the 13th century; parchment, f. 310; illuminated.⁴⁴

⁴³ A. PONCELET, 'De magno legendario Austriaco', *Analecta Bollandiana*, 17 (1898), p. 28; B. GSELL, 'Verzeichniss der Handschriften in der Bibliothek des Stiftes Heiligenkreuz', in *Die Handschriften-Verzeichnisse der Cistercienser-Stifte*, I, Wien, 1891, p. 126-128.

⁴⁴ C. ZIEGLER, *Zisterzienserstift Zwettl: Katalog der Handschriften des Mittelalters*, I, Wien, 1992, p. 55-57. Ziegler reads *Apollonia* for *Apollonio*.

3. Admont, Stiftsbibl., 24, f. 102vb – 103rb. The second of four volumes (only two are extant), containing the months April, May and June; the 13th century; parchment, f. 215; illuminated.⁴⁵

4. Wien, ÖNB 336, f. 133va – 134rb. Uncertain provenance; contains the *passionarium* for April, May and June; the middle of the 13th century; parchment, f. 412; illuminated.⁴⁶

5. Melk, Stiftsbibl., 97 (old 674, M. 4), 265ra – 265vb. The first of six volumes, containing entries from the 15th of February to the end of April; the second half of the 15th century; parchment, f. 281; illuminated. It is part of Christopher Lieb's copy of the entire Melk legendary, which he based on a 13th century original from Melk.⁴⁷

Cividale, Italy:

6. Cividale del Friuli UD, Museo Archeologico Nazionale. Archivi e Biblioteca, Cod. XI, f. 253v – 254v. The third of four volumes (along with Cividale IX, VII and XIII), containing the lives of saints for July and September; second quarter of the 14th century; parchment, f. 260, paper cover (f. I-II and I'-II'); illuminated; with posterior insertions on f. 240 – 258 (between 1371 and 1433) and f. 259r – 260 r (after 1433).⁴⁸ *Passio Pollionis* copied by the second hand after 1371.

7. Cividale del Friuli UD, Museo Archeologico Nazionale. Archivi e Biblioteca, Cod. XII, f. 17r – 18r, *Passio Pollionis* inserted on the margins. It contains the local *Passionarium* for the months of April to May and October to December; 1430-1440; paper codex, f. 271, paper cover I-II and III'-IV'; illuminated; later additions on the margins by several 15th century hands.⁴⁹

Within the *Magnum Legendarium Austriacum*, Albert Poncelet identified two, possibly three subfamilies, grouped according to their provenance: one group Cistercian (Heiligenkreuz, Zwettl), one Benedictine (Admont, Melk), and the Vienna codex as a group apart.⁵⁰ As regards the *Passio Pollionis*, the manuscripts do not allow as neat a distribution in subfamilies as Poncelet drew for the entire collection. Internal analysis confirms only the Cistercian group; as for the Benedictine subfam-

⁴⁵ PONCELET, 'De magno legendario', p. 32.

⁴⁶ F. UNTERKIRCHER, *Inventar der illuminierten Handschriften, Inkunabeln ud Frühdrucke der Österreichischen Nationalbibliothek (Museion, II-1)*, Wien, 1957, p. 13. Unterkircher's catalogue differs slightly from the catalogue drawn by Poncelet, who counted 418 f. (PONCELET, 'De magno legendario', p. 36). Unterkircher counted only the f. which were numbered.

⁴⁷ PONCELET, 'De magno legendario', p. 33-36.

⁴⁸ C. SCALON – L. PANI, *I codici della Biblioteca Capitolare di Cividale del Friuli*, Firenze, 1998, p. 105-108.

⁴⁹ SCALON – PANI, *I codici*, p. 109-114.

⁵⁰ PONCELET, 'De magno legendario', p. 37.

ily, the Admont recension is more similar to the one from Vienna than to its Benedictine peer from Melk. The latter, in turn, is in a number of problematic passages more similar to the Saint-Omer recension and closer to the Cistercian subfamily. At the same time, the *Magnum Legendarium Austriacum* is the only collection from a larger field of interconnected Cistercian legendaries that preserves the *Passio Pollionis*.⁵¹ Therefore, the *Passio Pollionis* must be one of the particularities of the Austrian tradition.⁵² The readings that single out the Austrian copies from the rest touch the fundamental elements of Pollio's hagiographic dossier. The martyr's name is *Apollio/Appollio/Appollonio*, but always with an initial 'a'. The date when he was martyred is constantly read as *VI. kal. Maiarum* (against *V. kal. Maiarum* in the other two families).⁵³ There are also a number of misreadings which repeat themselves through all the five texts, and the *explicit* is neatly different. Substantial variants are: I, 2: *Cumque hoc eodem tempore haec praeceptio emissa fuisset* vs. *Quo tempore haec praeceptio cum uenisset*; I, 3: *pro fidei constantia et comissa sibi plebe* vs. *pro fide et commissae sibi plebis constantia*; II, 3: *praeuidente* vs. *prouidente*; III, 3: *seducunt* vs. *suadere dicuntur*; III, 6: *tonantem* vs. *intonantem*; III, 10: *sufferre* vs. *accipere*; IV, 2: *huic uitae breui ... est haec prudentia* vs. *hac breui ... nec est prudentia*. IV, 5: *Probus praeses dixit: date sententiam ut flammis comburatur* vs. *Probus praeses, data sententia, flammis eum iussit exuri*; V, 1: *deductus decimo miliario longe* vs. *et ductus quasi miliario longe*; V, 2: *omnes Christiani laetantes glorificantes Dominum* vs. *deprecemur diuinam potentiam ut nos eorum meritis participes esse dignetur*.

Judging by the variants that the manuscripts from Cividale have in common with the copies of the *Magnum Legendarium Austriacum* (with few exceptions, these coincide with the variants listed above), we can ascertain that they derive from a common model. The *Passio Pollionis* must have made its way into the Cividale legendary as a consequence of the revival

⁵¹ The second volume of the legendary of Clairmarais, containing the entries for April (cod. 716, beginning of 13th century; parchment, 207 f.; illuminated; now preserved in the Public Library of Saint-Omer) ends with the 28th of April, some folios missing. Cf. LECHAT, 'Catalogus', p. 265-269. *Passio Pollionis* is not mentioned, but we cannot exclude the fact that it might have been included on the missing folios. Chances that this suspicion has any coverage in reality are meager, however: according to all signs, Pollio was absent from the liturgy of the region (nowadays Pas-de-Calais), as the 12th century Bertinian legendary shows.

⁵² J. VAN DER STRAETEN, 'Le 'Grand Légendier Autrichien' dans les manuscrits de Zwettl', *Subsidia Hagiographica*, 50 (1995), p. 329, is of the opinion that it was introduced in the archetype of the entire family, a now lost manuscript copied in the scriptorium of Heiligenkreuz.

⁵³ The *Passio* itself is registered in these manuscripts on the 29th of April.

of Donatus' cult. Pollio is mentioned by name in Donatus' legend, which had disappeared after the 10th century from the codices of the chapter in Cividale, and reemerged in the 14th century, when Donatus' relics were re-invented and he was proclaimed the city's patron saint.⁵⁴ Curiosity must have determined inquiries to find out who this illustrious predecessor of the city's new patron saint was. As a result, the *Passio Pollionis* was copied in codex XI, even though the manuscript did not cover the month of April, in which Pollio's feast-day fell. However, this impetus soon faded. Pollio's cult did not take on amplitude, and the *Passio Pollionis* was soon left out of the legendary. Half a century later, codex XII omitted it from the very month to which it belonged; a later (restorative?)⁵⁵ hand attempted to remedy the omission by copying the text on the margins.

Lost witness

Münster, UB 21, 15th century, f. 53r – 53v. The fourth of 12 volumes forming the collection known as the *Magnum Legendarium Bodecense*; parchment; f. 257.⁵⁶ The manuscript was destroyed in 1945; the *incipit* and the *desinit*, quoted by Henri Moretus, are profoundly re-worked by the 15th century copyist.

Printed Editions

The *Passio Pollionis* was first published by Godefridus Henschenius in the third volume of the *AASS Aprilis*.⁵⁷ The 17th century Bollandist text was reprinted in 1713 by Thierry Ruinart in his *Acta primorum martyrum sincera et selecta*, then in 1743 by Jacobus Prileszky in the *Acta Sanctorum Hungariae* and in 1818 by Daniel Farlatus in the 7th volume of the collection *Illyricum Sacrum*. The modern editors, Daniel Ruiz-Bueno and more recently Kovács Péter, published the Bollandist text as reprinted by Ruinart. Both added a translation, into Spanish and Hungarian respectively. An Italian translation was penned by Giuliana Caldarelli.

⁵⁴ See the dedication in the preface of cod. XI: "In Christi nomine et ad honorem ipsius matris et beati Donati incipiunt alii tres menses tercii voluminis (...)" ; also, on f. 3r-5r: "Ad honorem Dei Patris qui fundavit seculum et Marie sue matris fiat hoc opusculum, atque Donati martyris, Christi vexiliferi, veri patris amatoris, sacro vultu hylari". SCALON – PANI, *I codici*, p. 105.

⁵⁵ SCALON – PANI, *I codici*, p. 109.

⁵⁶ H. MORETUS, 'De magno legendario Bodecense', *Analecta Bollandiana*, 27 (1908), p. 296.

⁵⁷ See note 2.

- T. RUINART, *Acta primorum martyrum sincera et selecta*, Amsterdam: ex Officina Wetsteniana, 1713, p. 403-405.
- J. PRILESZKY, *Acta Sanctorum Hungariae: ex Joannis Bollandi ejusque continuatorum operibus excerpta et prolegomenis ac notis illustrata*, II, Tyrnaviae, 1743, p. 253-256.
- D. FARLATUS, *Illyrici Sacri tomus VII*, Venetiis, 1818, p. 577-578.
- D. RUIZ-BUENO, *Actas de los mártires (Biblioteca de autores cristianos, 75)*, Madrid, 1951, p. 1045-1050;
- P. KOVÁCS, *Fontes Pannoniae Antiquae in aetate Tetrarcharum I (A.D. 285-305) (Fontes Pannoniae Antiquae, VI)*, Budapest, 2011, p. 74-77.
- G. CALDARELLI, *Atti dei martiri*, Milani, ²1985 (reprint 1966), p. 675-679.

3. Editorial Principles

The present edition uses Clm 4531 as its textual basis. Whenever emendations were deemed necessary, the Ravenna manuscript was the first option, followed by the Saint-Omer codex. Accordingly, we maintained the name *Pullio*, supported by the latter two manuscripts and by the martyrological tradition, instead of the *Pellio* from Clm 4531.

The readings that differ from the base-text, but appear in all the members of the *Magnum Legendarium Austriacum*, are listed collectively in the critical apparatus under γ. When the two Cividale codices agree, their variants are signaled simply with C; in cases where they disagree, they are listed separately as C₁ and C₂. Readings that appear only in Clm 4531 and its peers (Clm 17138 and Augsburg), if not supported by the Ravenna recension and not justified by internal textual necessities, have been omitted from the main text and signaled in the *apparatus criticus*. Thus: I, 2: ... *Singidunensis artauit diuque* vs. ... *Singidunensis diuque*; II, 3: *contigit ergo Domini misericordia* vs. *contigit Domini misericordia*.

We opted for a new division in chapters and paragraphs instead of reproducing the division from the *Acta Sanctorum*, which has been assumed by all modern editors and translators dealing with the *Passio Pollionis*. As far as orthography is concerned, we chose a spelling with diphthongs instead of their reduced version from the manuscripts (this is especially the case of -ae- and -oe- instead of -e-). Also, the internal -ci- has been normalized to -ti-. All other orthographic variants are included in the critical apparatus.

4. Bibliography

- Acta Phil. et Philor.* = *Acta sanctorum Phileae et Philoromi*, in *Acta martyrum sincera et selecta* – ed. T. Ruinart, Ratisbonae, 1859, p. 519-521.
- ADO, *Mart.* = *Le martyrologe d'Adon: ses deux familles, ses trois recensions* – J. Dubois, G. Renaud, Paris, 1984.
- AGNELL., *Lib. pont.* = Agnellus Ravennatis, *Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis* – ed. D. Mauskopf Deliyannis (CC CM, 199), Turnhout, 2006.
- AMBR., *Ep.* = *Sancti Ambrosii opera. Pars X. Epistulae et acta*, III – ed. M. Zelzer (CSEL, 82-3), Vindobonae, 1982.
- AMM. MARC., *Hist.* = Ammien Marcellin, *Histoire*, VI: *Livres XXIX-XXXI* – ed. G. Sabbath, (CUF SL, 354), Paris, 1999.
- FLORVS, *Mart.* = *Edition pratique des Martyrologes de Bede, de l'Anonyme Lyonnais et de Florus* – ed. J. Dubois, G. Renaud, Paris, 1976.
- HIER., *Chron.* = *Hieronymi Chronicon*, ed. R. Helm (GCS Eusebius Werke, 7), Berlin, 1984.
- IREN., *Adv. Haer.* = Irenée de Lyon, *Contre les hérésies. Livre V*, II: *Texte et Traduction* – ed. A. Rousseau, L. Doutreleau, C. Mercier (SC, 153), Paris, 1969.
- IVST. MART., *Apol.* = Justin, *Apologie pour les chrétiens* – ed. C. Munier (SC, 507), Paris, 2006.
- Mart. Agapis, Eirenis et Chionis* = Μαρτύριον τῶν Ἁγίων Ἀγάπης, Εἰρήνης, καὶ Χιόννης μαρτυρησάντων ἐν Θεσσαλονίκῃ, in *The Acts of the Christian Martyrs* – ed. H. Musurillo, Oxford, ²1979, p. 280-293.
- Mart. Hier.* = *Commentarius perpetuus in martyrologium Hieronymianum* – ed. H. Delehaye (AASS Novembris, II-2), Bruxelles, 1931.
- Mart. Petri* = *Martyrium Petri*, in *Les Actes de Pierre* – ed. L. Vouaux (*Les apocryphes du Nouveau Testament*), Paris, 1922, p. 398-466.
- Mart. Pionii* = Μαρτύριον τοῦ Ἁγίου Πιονίου τοῦ Πρεσβυτέρου καὶ τῶν σὺν αὐτῷ, in *The Acts of the Christian Martyrs* – ed. H. Musurillo, Oxford, ²1979, p. 136-166.
- Mart. Rom.* = *Martyrologium Romanum* – ed. C. Johnson, A. Ward (*Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia*, 97), Rome, 1998.
- MIN. FEL., *Oct.* = M. Minucii Felicis Octavius et S. Joannis Chrysostomi archiepiscopi Constantinopolitani Demonstratio quod Christus sit Deus – ed. H. Hurter (*Sanctorum Patrum opuscula selecta*, 15), Oeniponti, 1871, p. 1-110.
- Pass. Iren.* = *Passio Irenaei Sirmiensis* – ed. F. Dolbeau, 'Le dossier hagiographique d'Irénée, évêque de Sirmium', *AnTard*, 7 (1999), p. 205-214.
- Pass. Iuli* = *Passio Iuli Veterani*, in *The Acts of the Christian Martyrs* – ed. H. Musurillo, Oxford, ²1979, p. 260-264.

- Pass. Petri Bals.* = *Passio sancti Petri Balsami*, in *Acta martyrum sincera et selecta* – ed. T. Ruinart, Ratisbonae, 1859, p. 525-527.
- Pass. Quir.* = *Passio S. Quirini episcopi et martyris*, in *Acta martyrum sincera et selecta* – ed. T. Ruinart, Ratisbonae, 1859, p. 522-524.
- Pass. Sereni* = *Passio sancti Sereni martyris*, in *Acta martyrum sincera et selecta* – ed. T. Ruinart, Ratisbonae, 1859, p. 517-518.
- Synax. Const.* = *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae* – ed. H. Delehay (AASS Novembris, Propylaeum), Bruxellis, 1902.
- TERT., *Apol.* = *Q. S. Fl. Tertulliani Apologeticum* – ed. E. Dekkers, in *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera*, I: *Opera catholica. Adversus Marcionem* (CC SL, 1), Turnhout, 1954, p. 77-171.
- TERT., *De idol.* = *Q. S. Fl. Tertulliani De idololatria* – ed. A. Reifferscheid, G. Wissowa, in *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera*, II: *Opera montanistica* (CC SL, 2), Turnhout, 1954, p. 1099-1124.
- THEOPH., *Ad Autol.* = Théophile d'Antioche, *Trois livres à Autolycus* – ed. G. Bardy, tr. J. Sender (SC, 20), Paris, 1948.
- VSVARD, *Mart.* = *Le martyrologe d'Usuard: texte et commentaire* – ed. J. Dubois (*SubsHag*, 40), Bruxelles, 1965.

5. Edition

Conspectus siglorum:

- Au = Augsburg, Universitätsbibliothek, I 2 4^o 16, last quarter of the 12th c., f. 86r – 87v.
- B = Bern, Burgerbibliothek, 111, 12th – 13th c., f. 140v – 141v.
- C = copies in Cividale del Friuli UD, whereby:
- C₁ = Cividale del Friuli UD, Museo Archeologico Nazionale. Archivi e Biblioteca, Cod. XI, last quarter of the 14th c., f. 253v – 254v.
- C₂ = Cividale del Friuli UD, Museo Archeologico Nazionale. Archivi e Biblioteca, Cod. XII, 1430-1440, f. 17r – 18r.
- Mo = München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 4531, 2nd quarter of the 12th c., f. 74r – 75r.
- S = München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 17138, 1180-1190, f. 24v – 25r.
- O = Saint-Omer, Bibliothèque de l'Agglomération, ms. 765, 1002-1012, f. 149r – 151r.
- γ = Magnum Legendarium Austriacum, whereby:
- H = Heiligenkreuz, Stiftsbibl., H 12, end of the 12th c., f. 99r.
- Z = Zwettl, Stiftsbibl., 24, 1st quarter of the 13th c., f. 112v – 113r.
- A = Admont, Stiftsbibl., 24, 13th c., f. 102v – 103r.
- V = Wien, ÖNB, 336, middle of the 13th c., f. 133v – 134r.
- M = Melk, Stiftsbibl., 97 (old 674, M. 4), 2nd half of the 15th c., 265r – 265v.
- R = Ravenna, Museo Arcivescovile, ms. without cote, 12th c., f. 119v – 120r.

PASSIO SANCTI PVLLIONIS MARTYRIS

- I. Diocletianus et Maximianus regnantes decreuerunt ut, immissa persecutione, omnes christianos aut delerent aut a fide facerent deuiare. 2. Quo tempore haec praeceptio cum uenisset ad Sirmiensem ciuitatem, Probus praeses imperatae sibi persecutionis a clericis sumpsit exordium; et comprehensum sanctum Montanum, presbyterum ecclesiae Singidunensis diuque christianae fidei uiribus conluctantem, misit in fluuium. 3. Episcopum quoque Irenaeum Sirmiensem ecclesiae pro fide et com|missae sibi plebis 74v constantia fortiter dimicantem ad caelestem palmam simili sententia cognitor prouexit immitis. 4. Etiam sanctum Demetrium, eiusdem ecclesiae 10 diaconum, renuntiantem idolis et impia praecepta contempnentem, uario tormentorum genere confectum temporali morti tradidit in aeternitate uiucturum. adnot.
- II. Sed, cum in his eius satiata crudelitas non fuisset, uicinas peragrandas esse credidit ciuitates. 2. Et cum sub specie publicae necessitatis ad urbem

tit. Pullionis] Pellionis *MoAuS*, Pulionis *R*, Apollionis *HAVM*, Apollonionis *Z* 1
 Diocletianus – regnantes] Diocletiano et Maximiano regnantibus γ , *inc.* In diebus illis
 Dioclitiano et Maximiano regnantibus *C* Diocletianus] -itianus *R*, -iciano *M*, -itiano
C 1/2 immissa persecutione] initiis sub *O*, sub *B*, inmissa *MoAuS HZAV*, immens-
 sa *C*₂ 2 delerent] lederent *R* a fide] fidem γ , *add.* Christi *HC* facerent deu-
 iare] *tr. OB* facerent] *add.* Christi *ZVAM* deuiare] deuiarent *R* 2/3 quo –
 cum uenisset] cumque hoc eodem tempore haec praeceptio emissa fuisset γ , cumque haec
 praeceptio emissa fuisset *C* 3 praeceptio] praeceptio *O*, perceptio *R* Sirmiensem]
 Sirmientium *MoRAuS*, Sermiensium γ *C*₁, Firmiensium *C*₂ Probus] *om. C* 4 impe-
 ratae] imperata *OC* γ , imperante *BR* persecutionis] persecutione *OB* *R*, persecutiones
Au, praeceptione *C* γ a] ad *R* 5 Singidunensis] Sincidulensis *add.* artauit *MoAuS*,
 Siusidolensis *R*, Singedunensis *B*, Singidunensi *HZ^{a.c.}AV*, Singidonensis *C* 6 christia-
 nae] Christi ante *B* uiribus] uirtutibus *O* conluctantem] conuectantem *OB*, *om.*
sed in marg. colluctantem *MC*₂, luctantem *C*₁^{p.c.} misit in fluuium] misit necessarium fide-
 lium *OB* 7 Irenaeum Sirmiensem] Heriniensis *O*, Herimense *B* Irenaeum] Hirene-
 um *MoAuS*, Hereneum *R*, Hyreneum γ , Ereneum *C*₁, Enrum *C*₂ Sirmiensem] Sermiensis
R HAVMC, Serminensis *Z* pro fide] pro fidei *et add.* constantia γ *C* (constantiam *V*)
 commissae] cum ipse sibi *O*, commissae γ *C* plebis] plebe *OB* γ *C* (-em *A*) 8 constantia]
om. γ C 8/9 cognitor] cogitur *OB*, *dub.* cognitor *AuS* 9/10 prouexit – diaconum]
om. sed add. pro *O* immitis – diaconum] *om. sed add.* sanctum Montanum presbyterum
B 9 prouexit] protraxisse *B*, prouex *AV* immitis] inmitis *MoAuS HZA* etiam]
 et *Au*, *om. C* Demetrium] Demetrum *R*, detrimentum *V* ecclesiae] *om. γ* 10
 diaconum] diaconem γ draconum *C*₁ renuntiantem] renuntiante *O*, renuntiantem *AuS*,
 renuntiantis *H*, renuntiantis *VA* contempnentem] contempnentem *O* *C*₂, contempnentem
 quem *B* 11 morti] morte *OB Z^{a.c.}MC* aeternitate] eternitatem *Mo* 13 his] eis
 γ *C* uicinas] uitinas *R*

7/8 pro – dimicantem] *cfr Pass. Iren.* 5, 4-5 (p. 212)

- 15 Cibalitanam peruenisset, de qua Valentinianus, christianissimus imperator, oriundus esse cognoscitur et in qua superiori persecutione Eusebius, adnot. eiusdem ecclesiae uenerandus antistes, moriendo pro Christi nomine de morte et de diabolo noscitur triumphasse, 3. contigit Domini misericordia prouidente ut eodem die comprehensus Pullio, primicerius lectorum, fidei
20 ardore notissimus, a ministris crudelitatis ipsius offerretur examini dicentibus: “Hic in tantam prorupit superbiam ut non cesset deos et principes blasphemare”.

III. Quo adstante, Probus praeses dixit: “Quis diceris?”

Respondit: “Pullio.”

- 25 Probus dixit: “Christianus es?”

Beatus Pullio respondit: “Christianus”.

2. Probus dixit: “Quod officium geris?”

Beatus Pullio respondit: “Primicerius lectorum”.

Probus dixit: “Quorum lectorum?”

- 30 Beatus Pullio respondit: “Qui eloquia diuina populis legere consueuerunt”.

3. Probus dixit: “Illi qui leues mulierculas uetant ne nubant ac peruertere et ad uanam castitatem suadere dicuntur?”

Beatus Pullio respondit: “Leuitatem et uanitatem nostram hodie poteris adnot. comprobare”.

- 35 4. Probus dixit: “Quomodo?”

14/15 urbem Cibalitanam] *tr. R* 15 Cibalitanam] Ciuilitanam *Mo RAuS C*, Ce-
baletanam *OB*, Cialitanam γ Valentinianus] Valentianus γC 16 et in qua] etiam
et a γC superiori persecutione] *tr. C* 17 antistes] -tis *C* 18 de diabolo] *om.*
de *R* noscitur] nascitur *R* contigit] *add. ergo Mo AuS* Domini misericordia]
tr. R 19 prouidente] praeuidente γ eodem die] illo tempore *C* 20 crudelita-
tis] crudelitatis *C₂* ipsius] *om.* γ offerretur] offertur *R C₂*, offerretur
Z^{a.c.} VAM^{a.c.}, offerreretur *C* examini] exanimi *HV*, ex animi *C₂*, examni *Z* 21 hic]
hinc *Mo^{a.c.}* 22 blasphemare] blasfemare *C* 23 adstante] astante *R \gamma C* quis] quid *R*
 γ 25 Probus] *add. praeses OB C, ante Probus er. seruus Christi sum M* Christianus]
chrispianus *C₁*, hispanus *C₂* 26 Beatus] *om. OB \gamma C* Christianus] *add. sum C₁, hispi-*
anus sum *C₂* 27 Probus] *add. praeses OB C* Quod – dixit] *om. B* officium] –tium
R, 28 Beatus] *om. O \gamma C* 29 Probus] *add. praeses O C, praefectus \gamma* 30 Beatus]
om. OB \gamma C respondit] *add. illorum \gamma C* eloquia] eloquentiam *O*, eloquentia *B Z*,
elloquia *C₂* diuina] *Au^{p.c.}*, diuinam *O* consueuerunt] consuerunt *B Mo RAuS* 31
Probus] *add. praeses OB C* illi] ita *C* leues] leuas *R ZAV* mulierculas]
add. dum O uetant] uetantes *B* ne nubant] uenubant *AVM ac] om. OB*
R, et γC peruertere] *Au^{p.c.}*, peruertant *HAV*, peruertunt *MC* 32 uanam] unam
OB suadere dicuntur] seducunt γC 33 Beatus] *om. OB \gamma C* nostram] uestram
R, add. volo H poteris] *om. \gamma* 35 Probus] *add. praeses C*

19/20 comprehensus ... offerretur] *Pass. Iren.* 2, 1 (p. 211); *Pass. Iuli* 1, 1 (p. 260, 3-4);
Pass. Petri Bals. 1 (p. 525) 31/32 illi – suadere] *cf. Mart. Petri* 4-5 (p. 416-422)

Beatus Pullio respondit: “Leues et uani illi sunt qui, relicto creatore suo, adnot.
uestris superstitionibus acquiescunt. Ceterum deuoti et constantes proban-
tur in fide regis aeterni, qui mandata quae legerint etiam tormentis prohi-
bentibus implere contendunt.”

40 5. Probus praeses dixit: “Quae mandata legendo uel cuius regis?”

Beatus Pullio respondit: “Christi regis pia et sancta mandata.”

6. Probus dixit: “Quae?”

Beatus Pullio respondit: “Quae unum Deum in caelis indicant intonantem;
quae non posse dici deos ligna et lapides salutifera admonitione testantur;

45 7. quae corrigunt noxios et emendant; quae innocentes in propositi sui
perseuerantia et obseruatione corroborant; quae uirgines integritatis suae
docent obtinere fastigia, coniuges pudicam in creandis filiis conscientiam adnot.
custodire; 8. quae dominos seruis plus pietate quam furore | persuadent adnot.
unius conditionis contemplatione dominari; quae seruos hortantur debitam 75r

50 fidem dominis plus amore quam timore persolvere; 9. quae docent regibus
iusta praecipientibus oboedire, sublimioribus potestatibus bona obtemper- adnot.

36 Beatus] *om.* *OB* γ *C* uani illi] uanuli *B*, uani isti γ 37 uestris] nostris
A acquiescunt] adquiescunt *MoRAuS* 38/39 mandata – contendunt] et mandata eius
custodierint atque legem in etiam tormentis positi adimplere contendunt *C* (in tormentis positi
ea adimplere contendunt *C*₂) 38 in – aeterni qui] qui in – aeterni γ *C* aeterni] *add.*
constantes *R* legerint] legererent *B*, legerunt *HZVA* 39 contendunt] -dum *A* 40
quae] quem *R* legendo] *add.* aut custodiendo *C* uel] et *HZA*, ut *VC* 41/43 Beatus – Beatus] *om.* *C*₂ 41 Beatus] *om.* *OB* γ *C* respondit] dixit γ 42 Probus] *add.*
praeses *OB C* dixit] *in marg.* *Au* 43 Beatus] *om.* *OB* γ *C* quae] qui *OB* in-
tonantem] tonantem γ *C* 44 quae] qui *OB*, *om.* *C* deos – lapides] Deum ex ligno et
lapides *O* admonitione] admonitionem *R*, ammonitione γ *C*₂ 45 quae] qui *OB* cor-
rigunt] corrigunt *C*₁ noxios] noxas *OB*, in noxios γ emendant] emundant *V* quae
innocentes] nocentes *C* quae] qui *OB*, *om.* γ in propositi] impositi *HA*, inpositi
ZV sui] *a.m.* boni *C*₁, boni *C*₂ 46 perseuerantia] -am *C*₂ et obseruatione] -uantia
Mo, *om.* *AuS* corroborant quae] corroborantque γ , corroborantium *C*₂ quae] qui
OB 47 docent] edocent *OB* fastigia] uestigia *R* coniuges] coniugem *O*, coniugis
B pudicam] pudicas *R C* 47 conscientiam] continentiam *OB*, conscientia *AuS*, con-
cupiscentiam *C* 48 quae] qui *OB*, quo *V* persuadent] persuadens *HZAVC* 49
conditionis] *in marg.* *Z* quae] qui *OB* 49/50 hortantur – dominis] *om.* *O*, ortantur –
domini *R* 50 fidem] fidei *C*₂ quae] qui *OB* 51 obtemperare] optemperare *O*

44 non posse – lapides] *cfr.* THEOPH., *Ad Autolycum*, I, 10 (*SC*, 20, p. 80); TERT., *De idol.*
3, 2-4 (*CC SL*, 2, p. 1103, 19-29); MIN. FEL., *Oct.* 23 (p. 68-69) deos ... lapides] TERT., *Apol.*
22, 12 (*CC SL*, 1, p. 130, 56) 50/51 regibus – oboedire] *cfr.* IVST. MART., *Apol.* I, 17, 1-3
(*SC*, 507, p. 176, 46-178, 2); THEOPH., *Ad Autolycum* I, 11 (*SC*, 20, p. 85); IREN., *Adv. Haer.*
V, 24, 1 (*SC*, 153, p. 294, 3-298, 22)

43 intonantem] II Reg. 22, 14; Ps. 18, 13; Is. 37, 19; *cfr.* Deut. 4, 28; *cfr.* Ier. 2, 27
50/51 docent regibus ... oboedire] *cfr.* Rom. 13, 1-7; *cfr.* Tit. 3, 1; I Tim. 2, 1-2; *cfr.* I Petr. 2, 13-17

- are cum iusserint; 10. quae praecipunt parentibus honorem, amicis uicem, inimicis ueniam, affectum ciuibus, hospitibus humanitatem, pauperibus misericordiam, caritatem cunctis, malum nemini <facere>; accipere illatas
 55 patienter iniurias, facere omnino nullas; 11. suis bonis cedere, aliena nec oculorum quidem delectatione concupiscere; in perpetuum esse uicturum adnot.
 qui pro fide Christi momentaneam mortem quam uos potestis inferre contempserit. 12. Haec si displicent, optime cognitor, tuo iudicio poteris adnot.
 derogare.”
- 60 IV. Probus praeses dixit: “Et quid proderit si homo interfectus hac luce careat et bona corporis sui uniuersa deperdat?”
2. Beatus Pullio respondit: “Quia hac breui melior est illa lux perpetua et dulciora sunt quae permanent quam quae pereunt bona; nec est prudentia caducis postponere sempiterna.”
- 65 3. Probus dixit: “Quid ista? Fac quod iusserunt imperatores.”
 Beatus Pullio respondit: “Quid?”
 Probus dixit: “Vt sacrifices.”
 Beatus Pullio respondit: “Ego hoc non sum factururus, quia scriptum est: Qui sacrificat demoniis et non Deo, eradicabitur.” adnot.
- 70 4. Probus dixit: “Gladio ferieris si non sacrificaueris.”

52 iusserint] fecerint *H* honorem] honore *Au* uicem] fidem *Mo Au S* 53 ciuibus] uicibus *R* pauperibus] operibus *R* 54 caritatem] charitate *C₂* malum] *add.* pro malo *C* nemini] *add. sup. l.* facere *O*, reddere γC 54/55 accipere – iniurias] illatas iniurias patienter sufferre γC 55 facere] *om. B \gamma C* nullas] nullis *B MC*, nulli *HZAV* nec] ne *O* 56 delectatione] -em *OB*, dilec- *S* concupiscere] concupiscere γC in perpetuum] im tuum *A* uicturum] uicturos *C₂* 57 Christi] *om. OB \gamma C, add.* praesentem *C₂* momentaneam] momentanea *R* mortem] *om. R* 58 contempserit] contempserit *OB R \gamma C* displicent] displicet γC cognitor] cognitis *B, dub.* cognitor *Au S* iudicio] iudicio *Mo B C₂* 60 proderit] prodest γC 61 sui] suis *S* deperdat] disperdat *R* 62 Beatus] *om. OB* hac breui] huic uitae breui γC illa lux] *tr. OB \gamma C* 63 quam] *add. illa C* nec est] est haec γC prudentia] prudentiae *OB* 64 caducis] caduca *H^{p.c.}* sempiterna] sempiternis *H*, sempiternum *C₂^{p.c.}* 65 Probus] *add. praeses OB \gamma C* quid ista] quid istud *Mo Au S*, quid stas γC iusserunt] iusserint *R* 66/68 quid – respondit] *om. C₂* 66 Beatus] *om. OB*, sanctus γC quid] *add. hac O*, quae *B* 67 Probus] *add. praeses C* 68 Beatus] *om. OB* respondit] *add. Fac quod tibi praeceptum est O* 69 qui sacrificat] sacrificans *OB \gamma C* demoniis] diis *R* 70 Probus] *add. praeses B C*

56/58 in perpetuum – contempserit] *cfr Pass. Iren. 4, 12 (p. 211)* 62/63 hac – bona] *cfr Mart. Pionii 5, 4-5 (p. 142, 30-33)* 62 lux ... perpetua] *cfr Pass. Iuli 2, 6 (p. 262, 12)* 69 qui – eradicabitur] *Pass. Iren. 2, 1 (p. 211), Pass. Petri Bals. 1 (p. 526), Acta Phil. et Philor. 1 (p. 519)*

Beatus Pullio respondit: “Fac quod tibi praeceptum est. Me autem oportet episcoporum, presbyterorum et omnium patrum quorum doctrinis imbutus sum sequi tota ueritate uestigia. Vnde et omnia quae inferre uolueris tota exultatione suscipio.”

75 5. Probus praeses, data sententia, flammis eum iussit exuri.

V. Mox quoque raptus a ministris diaboli et ductus quasi miliario longe a ciuitate, agonem suum laudans et benedicens et glorificans Deum impleuit adnot. martirium intrepidus. 2. Cuius uenerabilem passionem, sed et sancti episcopi eiusdem ciuitatis Eusebii qui ante plurimos annos eodem die uitam 80 martyrii caelestem promouit ad gloriam, hodie cum gaudio celebrantes deprecemur diuinam potentiam ut nos eorum meritis participes esse dignetur. 3. Haec autem acta sunt in ciuitate Cibalitana die quinto kalendarum maiarum, sub Diocletiano et Maximiano imperatoribus, regnante Domino nostro Iesu Christo cui est honor et gloria in saecula saeculorum, amen.

71 Beatus] *om.* *OB*, sanctus γ *C*₂ quod tibi] *tr.* *V* 71/73 autem oportet ... uestigia] autem ... uestigia oportet *OB* 72 et omnium] *om.* *R* omnium γ patrum] *add.* nostrorum γ *C* imbutus] inbutus *MOS* 73 sequi] sequar *R* tota¹ – uestigia] ueritatem et tota uestigia γ , ueritatem totis uestigiis *C* quae inferre] quibus me terrere *Mo Au S*, quae in terra *R* tota²] tormenta cum *C*₂ 75 Probus – exuri] Probus praeses dixit date sententiam ut flammis comburatur γ 76 mox quoque] moxque *OB C*, mox γ diaboli] diabole *Au S* et ductus] eductus *R C*, deductus *add.* decimo γ quasi] *om.* *OB* γ *C* 77 laudans] gaudens *R* et¹] *om.* *OB R* et²] *om.* *R* 78 martirium] *add.* suum γ uenerabilem] *er.* plevit *H* sed et] *er.* *C*₁, cellebrarunt etiam *C*₂ 79 Eusebii] *om.* *C* qui ante] *rep.* *S* qui] *om.* *OB R* γ *C* uitam] *om.* γ 79/80 uitam – caelestem] *om.* *C*₁, quo eum *C*₂ 80 martyrii] martyrio *OB*, martirium *M* caelestem] caeleste *ZAV* promouit] praenouit *O* gloriam] *add.* quam *OB R* γ , *add.* Deus *C*₂ hodie] hodieque *C*₂ celebrantes] cellebrantes *C*₂ 81 deprecemur – dignetur] omnes Christiani laetantes glorificantes Dominum γ , omnes Christiani laetantur glorificantes Dominum *C* deprecemur] deprecamur *OB* esse] *add.* concedere *OB* dignetur] digneretur *S* 82 Cibalitana] Cebaletana *OB*, Ciuilitana *Mo RAu S C*, Cialicana γ quinto] sexto γ , quarto *C* kalendarum maiarum] kalendas maii *C* 83 sub] iuentibus *OB* Diocletiano] Dioclitiano *R C*, et Maximiano] *om.* γ *C* imperatoribus] imperatore γ *C* regnante] *add.* uero *B* γ 84 cui – gloria] *om.* *O*, *add.* cum Patre et Spiritu Sancto *B*, cui est uirtus et honor et gloria γ *C*₁ (*add.* et imperium *H*), cui est uirtus et gloria et honor *C*₂

71 fac – est] *Pass. Iren.* 4, 8 (p. 211), *Pass. Petri Bals.* 1 (p. 526) 76 ministris diaboli] *Pass. Iuli* 4, 5 (p. 264, 19)

APPENDIX: ADNOTATIONES

12 uicturum] The introduction is characterized by strong agonistic language (“con-luctantem”, “fortiter dimicantem”, “caelestem palmam”, “renuntiantem idolis”, “con-tempnentem”, “in aeternitate uicturum”, “de morte et de diabolo ... triumphasse”), which will reemerge in the epilogue. The editor oriented thus the reading of the *Passio* so that the audience would perceive Pollio’s martyrdom as a contest for the faith in Christ. A contest, it should be observed, no longer grounded in the amount of torments or bloodshed (as their absence in the trial section shows).

16 Eusebius] The *Mart. Hier.* ad 28 Apr. (*AASS Novembris*, II-2, p. 215) mentions Eusebius, bishop of Cibalae, on the 28th of April together with Pollio. Apart from this martyrology, the *Passio Pollionis* is the only source mentioning him. His existence, on these grounds, is questionable, all the more so, as the *Hieronymianum* might have extracted his name from the very *Passio Pollionis*. The reference to Pollio’s (allegedly) illustrious predecessor should be read in light of the prestige and authority conferred to tradition, whose carriers are the representatives of the clergy. See SIMONETTI, ‘Sugli atti’, p. 78-79.

31/32 leues – suadere] This reply might echo an episode in the apocryphal *Mart. Petri*, in which noble women converted to Christianity by Peter, practice sexual renunciation. The accusation might also represent an allusion to the scandal around Jerome’s hyper-ascetic teaching to females.

33 leuitatem et uanitatem] Rhetoric symmetry. Pollio retorts the accusation to Probus, following the classic method of apologetic argumentation. In the following sentences, we find out that *leues et vani* are the pagans, whereas the Christians prove *devoti et constantes*. The rhetorical symmetry of the two phrases is further adorned by the chiasm between *leues et vani* on one hand, and *devoti et constantes* on the other.

36 creatore suo] A commonplace of apologetic literature: the whole cosmos ought to worship its creator, the one God. Polytheism consequently amounts to abandoning the creator.

46/47 virgines – fastigia] This admonition might refer to forms of organized asceticism (consecrated virgins), as is the accusation above about Christians preventing women from marriage.

47/48 coniuges – custodire] In contrast with Probus’ accusation, Pollio adopts a more balanced view on marriage, not denigrating its value, including it in the set of social relations recommended by the Christian *ethos*, provided it follows the standards of pudicity.

50/51 regibus – oboedire] The theme of obedience to the secular authorities is well delineated in the New Testament. Only one exception is foreseen, the case when obedience to secular authority clashes with obedience to God. The apologists reasserted this view, stating that in religious matters a person could disobey the emperor: this is why Christians refused to sacrifice to the emperor's genius. However, they claimed, Christians did obey secular authority in every other respect. Pollio's claim, that Christians should obey only those who rule justly, is the result of a more elaborate ethical reflection. Whereas Scripture and the apologists did not distinguish between 'just' and 'unjust' commandments *per se*, the *Passio Pollionis* calls for discrimination in obedience. The text implies – if only on hypothetical level – the possibility that kings may not always be just in their rule. Such moderate perception on imperial authority, befitting the imperial dynamics in the late 4th century, would have the emperor constantly working so that he might truly be a Christian ruler; at the other end, the common Christian should not be accomplice to the sin which results from an unjust commandment.

55/56 suis – concupiscere] The passage interestingly pairs the commandment to share one's goods (as a consequence to the commandment to love one's neighbor) and the tenth commandment of the Decalogue. It concludes a series of antitheses which define the Christian orthopraxis in society. The love of neighbor comprises both positive and negative aspects: positive in mercy, in the suffering of injustice, in sharing one's goods; negative in prohibiting evil, injustice and cupidity towards the neighbor. Christian social activity as the Church envisaged it in the first three centuries is condensed here.

58 contempserit] We see a reversal of proportions: whereas in the apologetic literature the emphasis was on demonstrating that pagan gods are mere wood and stone animated by demons, and the societal aspects of Christian conduct served as additional arguments to advertise Christianity, here the accent is placed on this ethos, while the creedal content is almost dismissed as something taken for granted.

69 Qui – eradicabitur] For the occurrences of this phrase in other hagiographic works, see SIMONETTI, 'Sugli atti', p. 62.

77 agonem – Deum] This is the only allusion to a prayer pronounced by Pollio. Contrary to hagiographic custom, the editor did not quote the martyr's prayer.

Summary

The present contribution offers the first critical edition of the *Passio Pollionis* (BHL 6869). The accompanying historical-literary introduction treats succinctly Pollio's hagiographical dossier, the *Passio's* compositional context and its place in Pannonian hagiography. The text relates the martyrdom of Pollio, a *lector* in Cibalae (nowadays Vinkovci, Croatia), during the Great Persecution. It was written during the last decades of the 4th century, in Pannonia. The *terminus post quem* is inferred from the text itself (the mentioning of Valentinian I, probable allusions to Sextus Petronius Probus). The *terminus ante quem* is deduced from external evidence: on one hand, the 5th century *Passio Donati, Venusti et Hermogenis* (BHL 2309), which quotes from the *Passio Pollionis*; on the other hand, the celebration of Pollio's cult in Ravenna in the last decade of the 4th century. The introduction also discusses the existence of a Greek version and the relationship with the *Passio Irenaei Sirmiensis* (BHL 4466). As far as textual transmission is concerned, the *Passio Pollionis* is extant in thirteen manuscripts, ranging from the 11th to the 15th century. They are classified in three families, identified through philological and chronological criteria. The present edition is based on a member of the second family, namely the 12th century Clm 4531, preserved at the Bayerische Staatsbibliothek München.

Baptism as Theological Intersection in Gregory Nazianzen's *Oration* 39

Brian MATZ

(*Helena*)

Introduction

In his *Oration* 40, Gregory Nazianzen wrote that baptism is an inn (καταλύμα) at which every Christian must stop and rest if he or she wishes to see the light of God (40.7).¹ The road upon which the inn is situated is the Christian life leading to the light of God, and progress in traveling the road comes by way of participation in purification activities. Among these activities, e.g., works of mercy, prayer, scripture reading, and penance, baptism is more than *primus inter pares*. To Gregory, baptism is an essential stop along the road. One cannot expect to comprehend the light of God without first having rested there.

This paper is a close reading of Gregory Nazianzen's *Oration* 39, devoted to an exposition of the baptism of Jesus and of its connection to Christian baptism, and is one of two homilies by Gregory devoted entirely to the topic of baptism.² In the course of this reading I argue Gregory's theology of baptism both constructs and is constructed by a larger web of Christian theological ideas, including Christology, soteriology and hamartiology. In so doing, Christian theology becomes personal to every recipient of baptism. In other words, baptism accomplishes more than simply uniting the baptizand formally and publicly to the Christian Church. It functions as a tutor into the ways of thinking like a Christian about God, the world and about what God is doing in the world.

¹ Gregory Nazianzen, *Or.* 40.7 (ed. Claudio Moreschini, *Discours 38-41*, SC, vol. 358, [Paris: Les Editions du Cerf, 1990], 210).

² Greek text of *Or.* 39 is available in Moreschini, *Discours 38-41*, SC, vol. 358, 150-196; tr. Brian Daley, *Gregory Nazianzen*, Early Fathers of the Church series [London: Routledge, 2006], 127-137; also tr. Charles Browne and James Swallow, "Select Orations of Saint Gregory Nazianzen", in *Nicene and Post-Nicene Fathers. Cyril of Jerusalem, Gregory Nazianzen*, second series, vol 7 (Peabody, MA: Henrickson Publishers, 1995), 352-359.

Previous scholarship has focused on baptism as a Christian rite of initiation that has a variety of expressions in the early Christian centuries.³ For Gregory and his Cappadocian contemporaries, baptism was performed either during Epiphany or Easter and was the occasion for moral exhortation on account of the larger-than-usual crowds that attended the services.⁴ Gregory particularly identified baptism with purification on account of it being a grace while, at the same time, reserving to God the right to assign that grace to a variety of baptismal forms.⁵ Gregory's views were in the minority among the Constantinopolitan populace, and this served merely to underscore the significance of the life-long commitment to which he was calling his catechumens.⁶ I argue Gregory's understanding of the baptismal rite was not as differentiated as previous scholarship would have one believe, and I will articulate more of the pneumatological and purification theologies that undergird baptism in addition to the Incarnation the-

³ Paul Bradshaw, "Diem baptismo sollemniorem": Initiation and Easter in Christian Antiquity," in *Living Water, Sealing Spirit*, ed. Maxwell E. Johnson (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1995), 137-47, here 142; Adela Yarbro Collins, "The Origin of Christian Baptism," in *idem*, 35-57, here 56; Maxwell Johnson, "From Three Weeks to Forty Days: Baptismal Preparation and the Origins of Lent," in *idem*, 118-36, here 118-20; Georg Kretschmar, "Recent Research on Christian Initiation," in *Living Water, Sealing Spirit*, ed. Maxwell E. Johnson (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1995), pp. 11-34, here p. 33; Gabriele Winkler, "The Original Meaning of the Prebaptismal Anointing and its Implications," in *Living Water, Sealing Spirit*, ed. Maxwell E. Johnson (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1995), 58-81.

⁴ Everett Ferguson, "Exhortations to Baptism in the Cappadocians," *Studia Patristica* 32 (1997): 121-29; *id.*, "Preaching at Epiphany: Gregory of Nyssa and John Chrysostom on Baptism and the Church," *Church History* 66 (1997): 1-17.

As well, there are studies of the practical elements associated with the rite of baptism gleaned from the works of Gregory's contemporaries. Cf. L. W. Barnard, "Some Liturgical Elements in Athanasius's Festal Epistles," *Studia Patristica* 13 (1975): 337-42; Cecile Blanc, "La Baptême d'après Origène," *Studia Patristica* 11 (1972): 113-24; Paul Bradshaw, "Baptismal Practice in the Alexandrian Tradition: Eastern or Western?" in *Living Water, Sealing Spirit*, 82-100; A. J. M. Davids, "On Ps.-Basil, *De Baptismo*, I," *Studia Patristica* 14 (1976): 302-06; H. Benedict Green, "The Significance of the Pre-Baptismal Seal in St. John Chrysostom," *Studia Patristica* 6 (1962): 84-90; Thomas M. Finn, *The Liturgy of Baptism in the Baptismal Instructions of St. John Chrysostom* (Washington D.C.: CUA Press, 1967); P. W. Harkins, "Pre-Baptismal Rites in Chrysostom's Baptismal Catecheses," *Studia Patristica* 8 (1966): 219-38.

⁵ On baptismal grace, cf. Heinz Althaus, *Die Heilslehre des heiligen Gregor von Nazianz* (Münster: Verlag Aschendorff, 1972), 152-80. On the significance of the faith of a baptizand, cf. Donald Winslow, "Orthodox Baptism – A Problem for Gregory of Nazianzus," *Studia Patristica* 14 (1986): 371-74.

⁶ Susanna Elm, "Inscriptions and Conversions: Gregory of Nazianzus on Baptism (*Or.* 38-40)," in *Conversion in Late Antiquity and the Early Middle Ages: Seeing and Believing*, eds. Kenneth Mills and Anthony Grafton (Rochester, NY: Univ. of Rochester Press, 2003), 1-35.

ology explored in an article by Susanna Elm. Gregory placed great emphasis on the receipt of water baptism for the purpose of receiving a grace that would purify one from sin and make ongoing purification possible. That Gregory makes occasional references to other baptismal forms (e.g., tears of penance) stems more from a pastoral concern to support any attempt at purification on the part of one of his parishoners or to explain how God might have worked in the life of a person for whom the usual rite of baptism was not available prior to death (e.g., martyrs and Old Testament saints). For Gregory, then, water baptism is normative; other baptismal forms are exceptions.

To begin, Gregory's theology of baptism is found in many other passages outside of *Or.* 39. Noteworthy is *Or.* 40 delivered the day following *Or.* 39 and which was the call for unbaptized congregants to enroll for catechism and subsequent baptism. Both *Ors.* 39 and 40 explore the themes of preparation for, purification after, and the illumination resulting from baptism, but *Or.* 40 differs from *Or.* 39 in that its tone is more pastoral. There is an urgency to be baptized, and an urgency to reorient one's life to God. Delayers and forsakers of baptism were excoriated for their lack of faith, their selfish desires, and their true allegiance to the devil and its schemes.

Besides *Oration* 40, additional insight into Gregory's theology of baptism may be gathered from passages where he discusses the baptisms of other people. One thinks especially of the panegyrics for members of his family, including Gregory the Elder, his sister Gorgonia and his brother Caesarius (*Ors.* 18, 8 and 7, respectively). Gregory also wrote of the baptism of Jesus in several passages outside of *Or.* 39. Most of the same themes as found in *Or.* 39 are repeated, but some different themes also emerge. In *Or.* 38.16, for example, Gregory explained that Jesus' baptism with water was intended to sanctify water as the means by which humans are purified.⁷ There are still other passages in Gregory's corpus in which he considers the baptisms of people unrelated to him. We read of the baptisms of government officials, including that of Julian the Apostate;⁸ of Nectarius,

⁷ Gregory Nazianzen, *Or.* 38.16 (SC 358, 141; ET: N. V. Harrison, "Gregory Nazianzen: Homily on the Nativity of Christ," in *Religions of Late Antiquity in Practice*, ed. Richard Valantassis [Princeton: Princeton University Press, 2000], 452). The same point is made in *Carm.* I.2.34.200 (PG 37.960A).

⁸ Discussion of Julian's baptism may be found at *Or.* 4.52 (SC 309, 154-56; ET: C. W. King, *Julian the Emperor, containing Gregory Nazianzen's Two Invectives and Libanius' Monody* [London: George Bell and Sons, 1888], 29-30). The baptisms of two other government officials are recorded in *Or.* 43.48 (SC 384, 226) and *Ep.* 78 (ed. Paul Gallay, *Saint Grégoire de Nazianze: Lettres, Tome I* [Paris: Société d'édition 'Les belles lettres,' 1964], 98-99).

Gregory's successor in Constantinople;⁹ and of a certain Eusebius of Caesarea (not the author of *Eccl. History*).¹⁰

As well, not to be missed are those places in Gregory's autobiographical poetry in which he considered the contribution of his own baptism to his spiritual formation. Gregory provides the greatest number of details in his poem *De vita sua*.¹¹ There, he sets the experience of his baptism within the historical context of his departure from medical studies in Alexandria for rhetorical studies in Athens, by then in his late twenties. The story is told again, albeit with less fanfare and detail, in his poem, *De rebus suis*.¹² From these and brief references to his own baptism elsewhere in his corpus, one discovers that Gregory believed the decision to receive baptism committed one to a particular way of life. Fortunately, this new way of life bestowed upon him a particularly helpful benefit. It set Gregory on the path of divinization, and this awareness of the goodness of baptism should not stray far from our minds when reading *Or.* 39.

All told, Gregory discusses baptism in no fewer than forty-four passages outside of *Or.* 39.¹³ In addition to the anecdotal materials mentioned above, one encounters in these other passages details related to the practice of baptism in Gregory's and other churches. As well, Gregory elaborates on the soteriological implications of baptism. Although this study has limited itself to *Or.* 39, it is clear that no study of Gregory's theology of baptism would be complete without some recourse to these other passages. For this reason, reference to some of these other passages is provided in the notes.

Oration 39 and the festival of holy lights

It was a commonplace among Gregory's contemporaries to refer to Epiphany (January 6) as the "Feast of Lights," or the "Feast of Holy Lights," the setting for *Or.* 39 (and 40, for that matter).¹⁴ The first paragraph of

⁹ Carm. II.1.12.442-528 (PG 37.1198-1204).

¹⁰ *Or.* 18.33 (PG 35.1028B).

¹¹ Carm. II.1.11, lines 112-209 (PG 37.1037-1044).

¹² Carm. II.1.1, lines 307-321 (PG 37.993-994).

¹³ For a study of these additional passages, the interested reader is directed to my dissertation, "Baptism and the Christian's Post-Baptismal Life According to Gregory Nazianzen" (Ph.D. diss., Saint Louis University, 2006), here chapter five.

¹⁴ Justin Mossay's unique study on this question, *Les fêtes de Noël et d'Épiphanie, d'après les sources littéraires Cappadociennes du IV^e siècle*, series Textes et Études Liturgiques (Louvain: Abbaye du Mont César, 1965), evaluated, for the study of Epiphany, the texts of Basil of Caesarea's *Homily XII*, Gregory of Nyssa's *In diem luminum*, Asterius of Amasea's *Oration IV* (Asterius having formerly been a resident of Basil's monastic retreat at Pontus), Gregory of Nazianzus's *Orations* 39 and 40, and John Chrysostom's *De baptismo Christi*. Drawing also

Or. 39 indicates the festival celebrates the baptism of Jesus. The third paragraph of *Or.* 40 says it celebrates Christian baptism, generally, and points out that baptism is illumination, i.e., a light (φώτισμα). Although, *Or.* 39 draws several connections between the baptism of Jesus and Christian baptism, it is unlikely that catechumens participated in the baptismal rite during this festival.¹⁵ The Feast of Holy Lights was a day to remember the Trinity. *Oration* 40, delivered as the festival continued the following day (cf. 40.1; thus, it was delivered January 7), specifically asked that its hearers remember the work of the Holy Spirit in Christian baptism as one of illumination. The soul of the baptizand is illuminated by the Holy Spirit and, according to Gregory, it is this illumination, or light, that gives the festival its name (40.3). The entire festival then, is a day that celebrates salvation (40.1) given to the Christian through the gracious work of God through the Holy Spirit.

Gregory preached *Or.* 39 during his Constantinopolitan episcopate, but there is some debate as to the year in which he did so. Gregory could have delivered it either during his first Feast of Epiphany in 380 or during his second in 381. There are no direct comments in the oration to indicate definitively one year or the other¹⁶; however, references within the oration to Gregory's audience and some theological emphases suggest 381 as preferable to 380. With respect to Gregory's audience, the oration refers to unbaptized and baptized, civic officials and regular citizens, members of nobility and commoners, etc. This diverse audience reflects the makeup of his larger congregation at the Church of the Apostles after becoming bishop in late 380 more than the smaller congregation of the Church of the Anastasis where he first ministered.¹⁷ When addressing Trinitarian matters, Gregory paid more attention to the divinity of the Holy Spirit than he did to the equality of the Son with the Father. At some length, Gregory argued for a connection between the gift of the Spirit to the Christian at baptism and the resulting divinization that takes place because

on the work of previous scholarship (cf. pp 5-8), Mossay concluded that the Cappadocian use of "Festival of Lights" for Epiphany was unique and short-lived. Chrysostom instead called it Epiphany and the name stayed thenceforth (cf. 24-28).

¹⁵ Gregory indicates in *Or.* 40.24 that Easter and Pentecost were other days on which baptism was celebrated. See also Mossay, *Les fêtes de Noël et d'Épiphanie*, 31, where he remarks that, although it is not clear from any of the Cappadocian texts if baptism was administered on this day, it should not be ruled out.

¹⁶ In agreement with Moreschini in Gregory Nazianzen, *Discours 38-41*, SC, vol. 358, ed. by Claudio Moreschini, transl. by Paul Gallay (Paris: Les Editions du Cerf, 1990), 18.

¹⁷ Cf. Rochelle Snee, "Gregory Nazianzen's Constantinopolitan Career, AD 379-381" (Ph.D. diss., University of Washington, 1981), 124.

the Spirit is itself divine.¹⁸ Thus he displays a stronger theological concern with the Spirit here. This suggests a shift in Gregory's concern. Apparently, he is not so concerned about the Eunomian threat at this point, a situation that also better reflects his preaching at the Church of the Apostles, which was after his receipt of the bishopric and the expulsion of the Arian clergy from the city. Instead, Gregory's interest in the Holy Spirit belies his new concerns, that of countering the Pneumatomachians. The emperor had already announced the episcopal synod to be held in May of that year, and Gregory believed that this was his opportunity to proclaim fully what he believed the Nicene Council had kept in silence, that the Holy Spirit is a coequal member of the Godhead. This and the defense of the Trinity against Eunomian opponents marked most of Gregory's pastoral career, and he was not afraid to let that show in this oration.

Oration 39

The oration has been the object of attention of various translators and commentators since the fourth century. Not long after Gregory's life, it was translated into Latin by Rufinus.¹⁹ A Syriac translation soon followed.²⁰ The earliest extant commentary is that of Pseudo-Nonnos and dates to the early sixth century.²¹ The oldest extant Georgian translation of the oration is dated to between the seventh and ninth centuries.²² Doubtless many Greek

¹⁸ The divinity of the Holy Spirit is discussed in *Ors.* 39.11, 12, 16 and 17, as well as 40.43. By contrast, discussion of the equality of the Son's essence with the Father appeared only in *Ors.* 39.12 and 40.42.

¹⁹ Cf. Claudio Moreschini, "Ruffino traduttore di Gregorio Nazianzeno," *Ruffino di Concordia e il suo tempo*, series Antichità altoadriatiche, volume 31 (Udine, Italy: Arti grafiche friulane, 1987), 227-44. Also available in the introduction to Gregory Nazianzen, *Discours 38-41*, SC 358, ed. C. Moreschini, 97. Moreschini believed Rufinus should more rightly be considered a commentator than a translator, for "he was faithful to the criteria adopted by the Latins in their 'translations' of Greek texts, that is to say, they modified the text according to their good pleasure in the case where it appeared opportune to do so, an important idea since the time of Cicero" (my translation). Cf. also Tadeusz Sinko, *De traditione orationum Gregorii Nazianzeni, Pars Secunda: De Traditione Indirecta* (Krakow: Gebethner et Wolff, 1923), 38.

²⁰ Cf. Claude Detienne, "Grégoire de Nazianze dans la tradition syriaque," *Corpus Christianorum Series Graeca*, vol. 41, Corpus Nazianzenum 8, ed. Bernard Coulie (Turnhout: Brepols Publishers, 2000), 177-78. The only publication of *Or.* 39 in Syriac can be found in Ephrem Malki, *Die syrische Handschrift Berlin Sachau 220*, series Heidelberger orientalische Studien, vol. 6 (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1984), cf. 153-76.

²¹ Jennifer Nimmo Smith, *A Christian's Guide to Greek Culture: The Pseudo-Nonnus Commentaries on Sermons 4, 5, 39, and 43 by Gregory of Nazianzus*, Translated Texts for Historians, vol. 37 (Liverpool: Liverpool Univ. Press, 2001), xxxvii.

²² Tamar Bregadzé, "Répertoire des manuscrits de la version géorgienne des Discours de Grégoire de Nazianze," *Corpus Christianorum Series Graeca*, volume 20, Corpus Nazianzenum

copies of the oration were prepared in the fifth and later centuries, but the earliest extant Greek manuscripts of the oration date to the tenth century. This manuscript tradition was edited by Claudio Moreschini and published in the *Sources Chrétiennes* series, volume 358 (1990). In the sixteenth century, three editions of a new Latin translation were published by the Benedictine Jacques de Billy (1569, 1575, and 1581).²³ A new translation into Latin of all of Gregory's works was published by the Benedictines with the title *Opera omnia* in 1778. Jean-Paul Migne republished this work in his *Patrologia Graeca*, volumes thirty-five through thirty-eight, in 1858. In addition to these voices, this paper evaluates afresh Gregory's theologies of baptism and purification in the text of the oration from the Greek edition in *Sources Chrétiennes*.

The analysis of the homily that follows identifies four aspects to Gregory's baptismal theology, each one building upon the other. This four-part division is reflected in how I group together the paragraphs of the homily. In the first part, paragraphs one through seven, Gregory appeals for men and women to draw near to God, which, to him, meant returning to the pre-lapsarian state that Adam and Eve had once enjoyed. In the second part, paragraphs eight through ten, Gregory elucidates the contribution of purification to that process of drawing near to God. In the third part, paragraphs eleven through thirteen, the true nature of God to whom Gregory's congregants are drawing near is revealed. God is "one-in-three", not a monad or a triad. Finally, in the fourth part, paragraphs fourteen through twenty, Gregory reveals the great power of the grace of baptism – given not only via the fount, but also via martyrdom and via penance. This grace of baptism transforms the baptizand both with respect to his or her past sins and in his or her ability to rightly understand what the "one-in-three" God accomplished during the life, baptism and ministry of Jesus Christ. It is to an examination of *Or.* 39 in accordance with these four parts that this study now turns.

a. Celebrating the Mystery of Baptism, Or. 39.1-7

In this first part Gregory appeals to his congregants to draw near to Christ, to return to the pre-lapsarian state, via purification and baptism. To begin with, he exhorted the catechumens to recognize baptism is a mystery, but not one about which they need to be ashamed, as the Greeks ought to be about their mythical ceremonies (a discussion and litany of examples of which he provides in 39.3-6). The mystery of baptism is that a

1, edited by Bernard Coulie (Turnhout: Brepols Publishers, 1988), 19-20.

²³ *Divi Gregorii Nazianzeni cognomento Theologi omnia opera quae exstant, nova translatione donata*, translated by Jacques de Billy (Paris, 1569).

person can be transformed from his or her current, post-lapsarian state of sin to a pre-lapsarian state where he or she is in union with God. Gregory explained the mystery by discussing, first, a person's contact with Christ in baptism and, second, the manner in which that contact brought about a return to the pre-lapsarian state.

According to Gregory, Christian baptism has its origin in the baptism of Jesus, who is the True Light. The baptism of Jesus effects purification in people. It also effects the transition of the soul of a person from the darkness associated with sin to the light associated with the pre-lapsarian state. There is a transition in focus, though, from the first to the second paragraph of the oration. While the first indicates that the festival originates with Christ's baptism, the real concern of the festival is that each person associates himself or herself with Christ. Consideration of the baptism of Christ is immediately set aside as emphasis is placed instead on the importance of drawing near to Christ. As one approaches the light of Christ, there is an ever-increasing level of reformation taking place within the soul. Gregory asks, "Are you not being lifted up from the earth?"²⁴ (39.2) That is the goal of drawing near to Christ, to leave the earth and dwell with him in a state of glory.

This desire for reunion with God did not escape the Jews of the pre-Christian era either, as Gregory pointed out. They had purificatory rites and burnt offerings. So too have the "Gentiles" (i.e., it seems, the Greeks) in Gregory's own day, who engage in all sorts of mystery religions and ceremonies. Both search for reunion with God, but neither the Jewish nor Greek system could yield what Gregory called "the grace of the day" and "the power of the mystery" (39.2).²⁵ Drawing near to Christ yields a reunion with God that other forms of worship cannot match. Thus, the oration called attention to the importance of drawing near to Christ. If the baptism of Christ is one means of appreciating the extent to which we can draw near to him, then Gregory will give that event due attention; the focus remains, however, on drawing near to Christ.

With respect to the second point, contact with Christ at baptism facilitates a return of the person to the pre-lapsarian state. "It [i.e. baptism] is a time of reformation, so let us receive anew the First Adam. Let us not remain what we are, but let us become what we once were."²⁶ (39.2)

²⁴ Gregory Nazianzen, *Or.* 39.2 (ed. Moreschini, *Discours 38-41*, SC 358, 152): οὐκ ἀπὸ γῆς ἤρθητε;

²⁵ Gregory Nazianzen, *Or.* 39.2 (ed. Moreschini, *Discours 38-41*, SC 358, 152): 'Ορᾶτε τῆς ἡμέρας τὴν χάριν; ὁρᾶτε τοῦ μυστηρίου τὴν δύναμιν;

²⁶ Gregory Nazianzen, *Or.* 39.2 (ed. Moreschini, *Discours 38-41*, SC 358, 152): Καίρὸς ἀναπλασεως· τὸν πρῶτον Ἀδὰμ ἀναλάβωμεν. Μὴ μείνωμεν ὅπερ ἐσμὲν, ἀλλ' ὅπερ ἦμεν γενώμεθα.

Gregory understands that there exists a connection between Adam and all humanity after him. His use of the hortatory subjunctive, rather than an imperative, in the Greek text invites the hearer to consider the great gift of baptism: a return to the life that Adam enjoyed with God in his pre-lapsarian state. Yet one may wonder how humanity lapsed in the first place. Thus, Gregory explained in brief here what he elsewhere discussed at greater length,²⁷ namely, that the lapse into sin came as a result of demonic temptation to eat from the Tree of Knowledge at too early a stage in human development. Adam and Eve were coerced into eating the fruit of the Tree of Knowledge before they were ready for it. Since they allowed the “highest part of their minds” (ἡγεμόνα νοῦν) to be carried off by this temptation, it was now open to passions. After Adam and Eve, humans were born with a mind that was at war with the passions. “For this God’s image was insulted; and since we refused to keep the Commandments, we were given over to the independence of our error”²⁸ (39.7). The use of the first person here is interesting, as it suggests that Gregory believed that he and his hearers were participants in the Fall as much as Adam; their yielding to the passions in the present day was as like-minded and dangerous as Adam’s was in Eden.

Even so and as noted above, Gregory was aware that some share of responsibility for humanity’s fall rests with the demons. A person who draws near to God, then, rejects the continuing power of the demonic realm in one’s life. He or she acknowledges that the demons’ attempt to dethrone humanity is nothing more than a jealous ploy, and that it is so easily defeated by the receipt of God’s gift of baptismal grace.

“For they cannot bear it, being a nature that is jealous and hateful of mankind, or rather they became this way on account of their own evil, that the ones here-below should find what is above [i.e., it seems, the grace of God], themselves having fallen from above to the earth, and that there has come to be so great a change for the worse in their own glory and first natures²⁹” (39.7).

²⁷ Cf. *Ep.* 101 (ed. Gallay, *Lettres théologiques*, SC 208, 36-68), *Or.* 38.12 (ed. Moreschini, *Discours* 38-41, SC 358, 126-30), and *Or.* 45.8 (PG 36.632-33). In Christian circles, this notion that eating from the Tree of Knowledge of Good and Evil would have been appropriate for humans at a later time goes back at least to Theophilus of Antioch, *Ad Autolycum* II.25. Greek text and ET: Robert M. Grant, *Theophilus of Antioch: Ad Autolycum, Text and Translation* (Oxford: Clarendon Press, 1970), 68-69.

²⁸ Gregory Nazianzen, *Or.* 39.7 (ed. Moreschini, *Discours* 38-41, SC 358, 162): διὰ τοῦτο ἡ εἰκὼν τοῦ Θεοῦ καθυβρίσθη καὶ καθὼς οὐκ ἔδοκιμάσαμεν φυλάττειν τὴν ἐντολήν, παρεδόθημεν τῇ αὐτονομίᾳ τῆς πλάνης.

²⁹ Gregory Nazianzen, *Or.* 39.7 (ed. Moreschini, *Discours* 38-41, SC 358, 160-62): Οὐ γὰρ ἔφερον, φύσις ὄντες φθονερά καὶ μισάνθρωπος, μᾶλλον δὲ διὰ τὴν ἑαυτῶν κακίαν γενόμενοι,

The demonic forces saw that human creatures, who were created after them, were given the opportunity to attain a life of glory that they had earlier spurned. In time, they recognized that spurning God's glory had been a grave mistake.³⁰

It was stated in the introduction of this chapter that several important theological threads are woven together into the fabric of Gregory's baptismal theology. In this first part of the *Oration* 39, Gregory has allowed us to unravel some of baptism's Christological and soteriological threads. Framing his discussion within a context of the Greek mystery cults, Gregory has explained that baptism mystically both connects people with Christ leading to illumination, and it returns them to their pre-lapsarian state of purity before God. Transformation into the pre-lapsarian state is contingent, even, on the extent to which one draws near to Christ. These

τοὺς κάτω τῶν ἄνω τυχεῖν, αὐτοὶ πεσόντες ἐπὶ γῆς ἄνωθεν, οὐδὲ τῶσαύτην μετέστανιν
γενέσθαι τῆς δόξης, καὶ τῶν πρώτων φύσεων.

³⁰ That the demons do not have the ability to repent and be restored to their earlier state seems to follow from Gregory's comments. While one might wish Gregory had solidified his understanding with recourse to a biblical text (e.g., Jude 6), his point here nevertheless is in agreement with other texts in Gregory's corpus that suggest he did not hold to a view of universal salvation or a future restoration (*apokatastasis*) of all people, certainly not demons.

Gregory used the term *apokatastasis* six times in his corpus, none of which are concerned with universal salvation. Cf. *Ors.* 30.4, 6 (SC 250, 232, 236); 31.27 (SC 250, 330); 40.8 (SC 358, 212); 41.11 (SC 358, 338); 44.5 (PG 36.613A). Even more to the point, in *Or.* 40.36 (SC 358, 280-82) Gregory taught there would be eternal torment for nonbelievers, and this after acknowledging his awareness that others viewed such torment as inconsistent with the mercy of God.

I find David Kelly alone ("Apokatastasis in the Early Church," *Patristic and Byzantine Review* 9 [1990]:71-74) making a claim for Gregory Nazianzen holding to a universal salvation. I quote his discussion of Gregory here in its entirety, "Gregory of Nazianzus, patriarch of Constantinople and later called 'Father of the fathers' by some, talks at some length of the future states in his Orations. He suggests that hellfire may be better understood as corrective punishment, rather than vindictive torment. He further suggests that this correction leads to purification and that God will eventually become all in all at the time of the great restitution. Yet, being a cautious man who was baptised only late in life, Gregory advises that such future events should be regarded as divine 'secrets.'" (73) Kelly cites no passage in support of his view, but I suspect he is relying here on Gregory's comments in *Or.* 30.6, for there Gregory explains the New Testament phrase "God will be all in all." Gregory is not talking about salvation here, though, but is instead referring to the Father and the Son as both being all in all at the reconciliation that takes place after Christ's ascension into heaven. It is an anti-Arian comment designed to promote the equality of the Son and Father, and not addressing the matter of human salvation (cf. *Or.* 41.11). In fact, Gregory speaks just to the opposite of a universal salvation when he laments that there will be some who are not restored at the end time (*Or.* 40.8, SC 358, 212-14).

Donald Winslow, *The Dynamics of Salvation*, 166-67, suggests that Gregory may have held to a universal salvation on account of his great appreciation for God's mercy. Yet, Winslow acknowledged that it is not at all clear.

are internal changes, not necessarily manifest in the outward appearance of an individual or in his or her respective actions. On account of this, Gregory spoke rather positively of the baptized person's new state and was able to confidently dismiss the devil for having failed long ago in his attempts to sway humanity away from God. Yet the remainder of this oration suggests that the transformation at baptism is rather formal and, perhaps, eschatological. Gregory's original audience soon discovered that the mysteries attendant at baptism simply *enabled* a transformation, but did not in themselves bring that transformation to fruition.

b. *Purification in Preparation for Drawing Near to Christ*, Or. 39.8-10

Having established that drawing near to Christ facilitates a return to the pre-lapsarian state, Gregory next discussed the role of purification in that process. According to Gregory, a grace has been given to Christians to facilitate their drawing near to God.³¹ Possessing this grace, then, is a prerequisite to drawing near to God, but once the grace is made available, there remains the work of purification.

There is a definite starting point for purification. It is fear of God. Gregory recalled Solomon and his teaching in Prov 9:10 that fear is the beginning of wisdom. Gregory argued that it is wisdom that draws people into awareness that God exists and that he is to be worshipped. "For where there is fear, there is keeping of commandments; and where there is keeping of commandments, there is purifying of the flesh."³² (39.8) Purification leads to illumination, and illumination, according to Gregory, is the satisfying of our deepest, spiritual desire: to see God.³³

In furtherance of his exhortation to purification, Gregory offers a nice, rhetorical flourish. He considers some exceptions to his rule that purification yields illumination. Yet, although he lists several biblical exempla of men who have been purified by a profound encounter with God, the

³¹ Gregory Nazianzen, Or. 39.8 (SC 358, 162). Considering the overall context of the oration, the grace to which Gregory refers here is that given in baptism.

³² Gregory Nazianzen, Or. 39.8 (ed. Moreschini, *Discours 38-41*, SC 358, 164): Οὐ γὰρ φόβος, ἐντολῶν τήρησις οὐ δὲ ἐντολῶν τήρησις, σαρκὸς κάθαρσις.

³³ Teaching about and encouraging engagement in purification could well be considered the major theme of Gregory's pastoral theology. He used some form of the terminology for purification (including the verbs κάθαρσιν and καθαίρειν, the noun κάθαρσις, and the adjective καθαρῶς) nearly 400 times in his orations alone. Gregory describes a variety of activities of purification in which a person may engage, including baptism, and these are connected with an almost equal number of benefits (e.g., increased knowledge and contemplation of God, divinization, ability to counter-act the work of evildoers and of the Devil, escape from the torments of the coming day of judgment, and esteem within one's community).

point is clear that no one in Gregory's congregation should expect such to happen to them.

"[W]e are to purify ourselves first, and then associate with the Pure [i.e. God]; unless we expect to be greater than the people of Israel who were not able to bear the glory of the face of Moses and so, on account of this, Moses was obligated to wear a veil. Or, do you expect to be greater than Manoah who said after the appearing of God to him in a vision, "We have been utterly destroyed, O wife, we have seen God!" Or, do you expect to be greater than Peter who dismissed Jesus from the boat, as not being worthy of such visits.³⁴" (39.9)

The list of biblical names continued throughout this section of the oration with additional references to Paul's experience on the Damascus road, to the centurion who sought healing for his son from Jesus, and to Zaccheus's yearning to see Jesus from the sycamore tree. Short of such profound encounters with God, it was incumbent upon each congregant to draw near to God by the usual means: fear, purification, and then illumination.

The practice of purification is given some notable explication in 39.10. To those who are unworthy (οὐκ ἄξιους), Christ is terrible (φοβερός); to those who are prepared (ὑποτρεπισμένοις) Christ is loving-kindness (φιλανθρωπῶν). No one seeks to be unworthy and to know Christ as terrible, but instead prefers to be prepared and to receive a Christ who is loving-kindness. Gregory offers two pieces of advice on how to prepare oneself. First, one has to drive out the unclean and worldly spirit from one's souls. This will come as a result of self-examination and of busying oneself with cleansing instead of opening the soul to the temptations of the seven vices.³⁵

³⁴ Gregory Nazianzen, *Or.* 39.9 (ed. Moreschini, *Discours 38-41*, SC 358, 164-66): Διὰ τοῦτο καθαρτέον ἑαυτὸν πρῶτον, εἴτα τῷ καθαρῷ προσομιλητέον, εἴπερ μὴ μέλλοιμεν τὸ τοῦ Ἰσραὴλ πείσεσθαι, μὴ φέροντος τὴν δόξαν τοῦ προσώπου Μωυσέως, καὶ διὰ τοῦτο δεομένου καλύμματος ἢ τὸ τοῦ Μανωῆ, καὶ πείσεσθαι καὶ λέξειν << Ἀπολώλαμεν, ὃ γυναι, Θεὸν ἐωράκαμεν >>, ἐν φαντασίᾳ Θεοῦ γενομένου ἢ, ὡς Πέτρος, τοῦ πλοίου τὸν Ἰησοῦν ἀποπέμψασθαι, ὡς οὐκ ἄξιοι τοιαύτης ἐπιδημίας.

³⁵ The notion of seven virtues paired with seven vices may derive from a reading of both Isaiah 11:2 and Matthew 12:45 (cf. also Luke 11:26). Perhaps the earliest popularization of these two sets of seven (virtues, vices) is the early fifth-century text, *Psychomachia*, by Prudentius, a Roman official who served under Emperor Theodosius. Cf. Alun Hudson-Williams, "Prudentius, Aurelius Clemens," in *Oxford Classical Dictionary* (Oxford: Oxford University Press, 1970), 893. The identification of a list of virtues has classical origins, since both Plato and Aristotle spoke of the four virtues prudence, fortitude, temperance, and justice (Plato in *Republic* IV, 427e through 434c; Aristotle in *Nicomachean Ethics* III, 5-9; V, 1; VI, 8 and 12). – More near in time to Gregory's own day is Evagrius of Pontus' treatise *The Monk: A Treatise on the Practical Life* (eds. Antoine Guillaumont and Claire Guillaumont, *Traité*

Second, one needs to practice virtue. This enables Christ to dwell within the person “to the greatest extent” (μάλιστα) and to fill the voids so as to not open up a space again for evil. Evil is given a personal character here. If it is allowed back into a person’s soul, after having been driven out temporarily by the presence of Christ, then it comes in with greater strength and builds up a stronger fortress than it had done before. In such a case, the person’s state will be worse than it was when evil had taken up residence the first time.

Once the steps of purification have been taken, and evil is not given a foothold any longer, it is acceptable for a person both to think about God in order to be enlightened within, and to speak about God in order to enlighten others. “And meanwhile, let us be purified and approach the Word, in order that we may do the most good for ourselves, making ourselves godlike and receiving the coming Word; not only this, but also laying hold of the Word and showing him to others”³⁶ (39.10). Gregory’s task was to accomplish both. By virtue of the oration itself, faithful congregants are invited to participate in purification, while casual hearers are invited to consider their need for it.

In the first part of the oration, Gregory spoke of baptism as a mystical connection with Christ, and by that revealed some of baptism’s Christological and soteriological threads. In this second part he expanded our view to see also the hamartiological implications associated with the grace of baptism. Grace is given to initiate the process of drawing near to God; purification is the response of a person to that grace and involves conscious efforts to cultivate virtues and repel vices. Purification, in other words, facilitates proper reception of baptism, together with the enlightenment Christ intends to give through it.

pratique ou le moine, Tome II: Édition critique du texte Grec, Sources Chrétiennes, vol. 171 [Paris: du Cerf, 1971]; ET: Robert Sinkewicz, *Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus*, Oxford Early Christian Studies, eds. Gillian Clark and Andrew Louth [Oxford: Oxford Univ. Press, 2003], 91-114). In Evagrius’s text, eight vices (gluttony, fornication, avarice, sadness, anger, acedia, vainglory, and pride) and their remedies are discussed. In §85, Evagrius argued that the cultivation of virtues purify the soul (SC 171, p. 676; Sinkewicz, *Evagrius of Pontus*, 111). The interested reader is further directed to Jeremy Driscoll, “Apatheia and Purity of Heart in Evagrius Ponticus,” in *Purity of Heart in Early Ascetic and Monastic Literature: Essays in Honor of Juana Raasch, O.S.B.*, eds. Harriet Luckman and Linda Kulzer (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1999), 141-59, esp. 143-45.

³⁶ Gregory Nazianzen, *Or.* 39.10 (ed. Moerschini, *Discours 38-41*, SC 358, 168): Τέως δὲ καθαιρώμεθα καὶ προτελώμεθα τῷ Λόγῳ, ἵν’ ὅτι μάλιστα ἡμᾶς αὐτοὺς εὐεργετῶμεν, θεοειδεῖς ἐργαζόμενοι, καὶ ἥκοντα τὸν Λόγον ὑποδεχόμενοι, οὐ μόνον δὲ, ἀλλὰ καὶ κρατοῦντες, καὶ τοῖς ἄλλοις προφαίνοντες.

c. *Remembrance of God*, Or. 39.11-13

In the third section of the oration, Gregory stepped away from reflection on the historical basis for the festival – the baptism of Jesus – and turned instead to the spiritual basis for it. Celebration of the baptism of Jesus at a spiritual level is a celebration of the Godhead. “And now having purified the theater with this sermon, pay attention, let us discuss now concerning this festival,...and now, since the purpose of the festival is the remembrance of God, let us remember God.”³⁷ (39.11) The language of personal purification, of which Gregory spoke earlier on in the oration, extended now to the entire congregation. Their purification has prepared them to contemplate the nature and work of God. After acknowledging that he will likely use the same arguments and words as he had on previous occasions,³⁸ Gregory pursued this excursus on the divine nature in three successive stages.

First, Gregory distinguished himself from the errors of Sabellius and Arius in claiming a “one-in-three” (ἐν ἐν τρισὶν) Godhead. The unity of the Godhead was not a cause for confusion of the persons, nor was their division as persons a cause for separating their substantial natures. Gregory then acknowledged the difficulties of some people in understanding these truths about God that stem from a mishandling of Scripture itself. The association of prepositions, for example, with the persons of the Godhead (e.g., Gregory quotes Romans 11:36, “From him and through him and to him are all things; to him be glory forever. Amen.”) could be misinterpreted to mean that the different activities of the persons (i.e., activities denoted by the prepositions “from”, “through”, and “to”) denoted different natures. Finally, Gregory argued that the language of “Unbegotten” and “Begotten”, referring to the Father and the Son, respectively, did not imply a distinction in natures. “The ones who claim the natural qualities of the ‘Unbegotten’ and ‘Begotten’ are of like gods, perhaps also they differentiate Adam and Seth according to nature – since, indeed, the former is not from flesh, for he was fashioned [by God; cf. Genesis 2:7], but the latter is from Adam and Eve”³⁹ (39.12). This simultaneous complexity and simplicity of

³⁷ Gregory Nazianzen, *Or. 39.11* (ed. Moreschini, *Discours 38-41*, SC 358, 170): Ἐπεὶ δὲ ἀνεκαθήραμεν τῷ λόγῳ τὸ θέατρον, φέρε τι περὶ τῆς ἑορτῆς ἥδη φιλοσοφήσωμεν, ...Ἐπεὶ δὲ κεφάλαιον ἑορτῆς μνήμη Θεοῦ, Θεοῦ μνημονεύσωμεν.

³⁸ This is perhaps a reference to his *Theological Orations*, a comment that lends credibility to McGuckin’s dating of these orations to the late summer or early autumn of 380. Cf. McGuckin, *St. Gregory of Nazianzus*, x.

³⁹ Gregory Nazianzen, *Or. 39.12* (ed. Moreschini, *Discours 38-41*, SC 358, 176): Οἱ δὲ τὴν ἀγεννησίαν, καὶ τὴν γέννησιν φύσεις Θεῶν ὁμωνύμων τιθέμενοι, τάχα ἂν καὶ τὸν Ἀδάμ, καὶ τὸν Ζῆθ – ὅτι ὁ μὲν οὐκ ἀπὸ σαρκός, πλάσμα γάρ ὁ δὲ ἀπὸ τοῦ Ἀδάμ καὶ τῆς Εὕας – ἀλλήλων κατὰ τὴν φύσιν ἀλλοτριώσουσιν.

God's being was a cause for wonder. Such a majestic God would, in Gregory's opinion, wish for worshippers throughout the created realm. This is why God gave to humans his own image, for without that image they could neither know God correctly nor worship him appropriately. Since sin mars the *imago Dei*, it was necessary for humans to be restored from their present state of sin to a state where they could once again worship. The devil thought he had forever separated humanity from the Godhead, but Christ's condescension to take the veil of humanity⁴⁰ actually dealt to the devil a fatal blow. "For since...the Deceiver enticed us away with the hope of divinity, he was himself cheated by the obstacle of flesh [i.e., the flesh of the incarnate Son of God], such that, on account of striking Adam, he met with God"⁴¹ (39.13). Thus, for Gregory, the baptism of Christ, as one aspect of the ministry of Christ following from his incarnation, paved the way for humans to have restored their *imago Dei*. Consequently, humans could know God's nature correctly and so join the angels in a correct form of worship. Baptism for Gregory, we may conclude, insofar as there exists a connection between Christ's baptism and human baptism, is as much about preparing a person for correct worship as it is about uniting an individual to the visible Christian community.

To review, the Festival of Lights was an opportunity for Gregory's congregation to reflect not only on the Godhead as such, but on the gracious effects of that Godhead reaching out to humanity. Here again we are reminded of the soteriological threads woven into the fabric of Gregory's baptismal theology. In this case, the proper response to God's gracious gift of salvation is worship. There are correct and incorrect ways to worship, much as there are correct and incorrect ways to understand the Godhead. Purification is the key for unlocking the correct ways of both. Thus far, Gregory has offered a glimpse into how he understands the interconnections between his baptismal and purification theologies. In the final section of this oration, Gregory makes this connection more clear as he elaborates further on the Christological, soteriological, and hamartiological threads of both theologies.

⁴⁰ Gregory offers in 39.13 an extended discussion of the implications of Christ's *kenosis*. There is a marked concern here, as elsewhere in his corpus, to protect the deity of Christ from any confusion with humanity in the *kenosis*. For further analysis of Gregory's understanding of *kenosis*, cf. Brian Matz, "The *Kenosis* as Pastoral Example in Gregory Nazianzen's *Oration 12*," *Greek Orthodox Theological Review* 49 (2004): 279-290.

⁴¹ Gregory Nazianzen, *Or.* 39.13 (ed. Moreschini, *Discours* 38-41, SC 358, 178): 'Επειδὴ γὰρ...ὁ σοφιστής, θεότης ἐλπίδι δελεάσας ἡμᾶς, σαρκὸς προβλήματι δελεάζεται, ἔν, ὡς τῷ Ἀδὰμ προσβαλὼν τῷ Θεῷ περιπέσει.

d. *The Baptism of Jesus and Christian Baptism*, Or. 39.14-20

Bringing the topic of this oration full circle, Gregory returned in these final paragraphs to where he started and elaborated further on the connection between Jesus's baptism and Christian baptism. His point was that humans are participants with Christ in the death of the old Adam and in the life of the new Adam. This idea raised several sets of questions in Gregory's mind, and so we proceed by considering his questions in turn. The first set of these questions pertained to the point of the story of Jesus' baptism. The reason for which the Christian tradition preserved the story was a simple one for Gregory: humans require purification. Jesus was baptized to teach humans that, prior to the start of their own spiritual labors, including that of receiving baptism, there must be purification. Purification precedes the receipt of baptism, and baptism is itself an act of purification. Furthermore, if the "All Pure" (Ὁ καθαρὸς) deigned to receive baptism, there is none so pious among humanity that he or she is exempted from the need for it. It was also important to Gregory to consider the timing of Jesus' baptism. The fact that Jesus was thirty years old at his baptism and, therefore, did not begin his ministerial work until that age, ought to check the rapidity with which too many young people enter into theological dialogue. They should instead "preach in the perfection both of spiritual and of bodily stature."⁴² (39.14)

The connection between baptism and purification also gives Gregory an opportunity to briefly discourse on what he terms "washing/baptismal grace" (λυτρῶσει χαριζομένους). His explanation of it is an important part of the argument put forward in this dissertation. The account of Jesus's baptism brings to light the need for a person to prepare himself or herself for baptism. Preparation provides, according to Gregory, "the stability

⁴² Gregory Nazianzen, Or. 39.14 (ed. Moreschini, *Discours 38-41*, SC 358, 180): καὶ κηρύσσειν ἐν τελειότητι καὶ τῆς πνευματικῆς καὶ τῆς σωματικῆς ἡλικίας. – Gregory countered almost immediately one of the objections some of his congregants may have been inclined to make here. He acknowledged they could point to several biblical stories of young people who did wonderful things for God (e.g., Daniel). However, Gregory pointed out the exceptional nature of such stories. Their rarity speaks to the need for the Church not to make them "law" (νόμος Ἐκκλησίας). "For one swallow does not make a summer, nor one line a geometrician, nor one voyage a sailor" (39.14). Not only do we get an exposition of the biblical text describing Jesus's baptism in this section of the oration, but we also get a glimpse into Gregory's hermeneutical method. Some exceptional, biblical stories are to be followed as "law," such as the baptism of Jesus, while others are reflective of God's special action and are not normative for Christians. One of the keys to deciding between the two seems to be the appearance of Jesus as the model for later behavior. Studies of Gregory's biblical exegesis are summarized and a bibliography presented in Charles Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis, Part Two*, The Bible in Ancient Christianity, ed. D. Jeffrey Bingham (Leiden: Brill, 2004), 748-53.

of graces from baptism through the training of one's habits towards the good"⁴³ (39.14). What exactly this preparation looks like Gregory discussed in his *Oration* 40 delivered the next day, but it is clear from his initial comments here that baptism is a grace in the life of a Christian that advances his or her prior disposition towards what is good. Moreover, connected with this grace is, in fact, the remission of past sins. This is the role of graces in the life of a Christian, "let us not return to the same vomit,"⁴⁴ (39.14) an allusion to Proverbs 26:11 (ὥσπερ κύων ὄταν ἐπέλθῃ ἐπὶ τὸν ἑαυτοῦ ἐμετον; Rahlf's LXX). Baptism is one such grace. It helps keep people from making the same mistakes by washing away their previous sins and giving them a new start. Gregory's view of the grace of baptism helps explain why he gave it such great prominence in his larger understanding of purification in the Christian life. Without the grace of baptism there is no ability to move beyond one's sinful past and build upon a new foundation of purity.

Another set of questions raised by the account of Jesus's baptism is concerned with why Jesus received baptism if it is assumed that he did not require purification. Gregory suspected that both of the following reasons were operative. First, Jesus was baptized to bury the "old Adam" in the water. Gregory contrasted the opening of the heavens when Jesus came out of the Jordan River with what he termed Adam's closing of the heavens against himself "and all his posterity" (39.16).⁴⁵ The "old Adam" of human

⁴³ Gregory Nazianzen, *Or.* 39.14 (ed. Moersch, *Discours* 38-41, SC 358, 180): τὸ ἀσφαλὲς τῇ λυτρώσει χαριζομένους διὰ τῆς εἰς τὸ καλὸν ἔξεως.

⁴⁴ Gregory Nazianzen, *Or.* 39.14 (ed. Moersch, *Discours* 38-41, SC 358, 180): μὴ πρὸς τὸν αὐτὸν ἐμετον ἐπανέλθωμεν.

⁴⁵ Two pieces of secondary literature have explored the connection that Gregory believed existed between Adam's sin and the culpability for sin that carried on in humans after him. J. M. Szymusiak, "Gregoire de Nazianze et le péché," in *Studia Patristica* 11 (1972): 288-305, argued that Gregory believed in a mystical culpability for sin (*c'est du péché d'origine qu'il s'agit, revêtu mystérieusement par le chrétien*; 302) that passed from Adam to all succeeding generations. The resultant sinful state opened the door for personal sins, making each one culpable before God. In his article, Szymusiak pointed out that while Adam's sin brought material distance between humanity and God, personal sins further alienate one from God. There is an important role, therefore, both for baptism and penance in the Church. The former brings restoration for the original sin of Adam, which humans mystically inherited, while the latter provides regular relief for ongoing, personal sins. — Anna-Stina Ellverson's monograph-length study of Gregory's understanding of sin, *The Dual Nature of Man: A Study in the Theological Anthropology of Gregory of Nazianzus* (Stockholm, Sweden: Uppsala, 1981), made systematic what is otherwise presented unsystematically in Gregory's own writings. To Gregory, God created Adam and Eve with a material flesh and that, on account of it, from the beginning their souls were restrained from experiencing the full light of God. With the fall of Adam and Eve, their materiality was increased with the "garments of skin" given to them by God. This additional flesh would be even more constrictive of the soul

sinfulness required cleansing. By the same token, the assumption of humanity by Jesus may be considered something of an embarrassment to Gregory. It was a profound mystery to him, to be sure, and there are places in his writings where he seemed uncomfortable explaining the Incarnation and *κένωσις* of Christ.⁴⁶ Gregory was comfortable enough to say that, when Jesus was baptized, he cleansed his own human flesh of its frailties and indicated by this action the means by which humans can cleanse their own bodies of sin. Beyond this, we learn little. The second reason Gregory offered was one about which he was more convinced, and it was one that comes up in other places in his writings. Gregory argued that Jesus was baptized in order to “sanctify the Jordan,” or, as he said in other places, to “sanctify the waters.”⁴⁷ Recalling the third chapter of John’s Gospel where Jesus informs Nicodemus of the need to be born “of water and the Spirit” (Jn 3:5), Gregory pointed out that Jesus consecrated people for the water component of their salvation by sanctifying the waters of baptism. Thus, every Christian must pass through the waters of baptism in order to receive the first of the two components that Jesus indicates are a part of Christian salvation. Here again the importance of baptism along the road of purification that is the Christian life becomes clear. For Gregory, baptism is one of the stops along that road which Jesus himself specially sanctified for the furtherance of one’s journey.

The idea that baptism is a central part of the Christian journey of salvation raised a third set of questions in Gregory’s mind. He was aware of a variety of baptismal forms, but he wondered which one he ought to administer to his congregants. Gregory discussed five different types of baptism in *Or.* 39.17-18, the very consideration of which, in fact, Gregory argued, could be a part of someone’s purification. An article by Donald Winslow on this section of *Or.* 39 argued that Gregory did not prejudice one form of baptism over the others, but the text suggests a conclusion to the contrary.⁴⁸ The first baptism Gregory mentioned was that of Moses, who baptized

than previously was the case. In this post-lapsarian state humanity would need restoration in order to prepare for the eschatological state and enter it with a restored material-spiritual constitution. Ellverson correctly identifies Gregory’s understanding of the problem. To a limited extent, this article picks up where she left off by answering the question *how* one restores one’s material-spiritual constitution in preparation for the eschaton.

⁴⁶ Cf. *Or.* 17.12 (PG 35.980B) and *Or.* 38.15 (SC 358, 139-40).

⁴⁷ Cf. *Ors.* 29.20 (SC 250, 221) and 38.16 (SC 358, 142). See also Kilian McDonnell, *The Baptism of Jesus in the Jordan: The Trinitarian and Cosmic Order of Salvation* (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1996), 19-22.

⁴⁸ Donald Winslow, “Orthodox Baptism – A Problem for Gregory of Nazianzus,” *Studia Patristica* 14 (1986): 371-74, here 372. He argued that, despite what seemed like a fairly strong advocacy for baptism in *Or.* 40, Gregory was more concerned with the status of a believer’s heart than with his or her participation in a particular ritual. Winslow saw the baptismal

in water, in the cloud, and in the sea.⁴⁹ Then he mentioned the ministry of John the Baptist, who baptized with water for the repentance of sin. Both of these baptismal forms were good in their own right, but not “completely spiritual” (ὅλον πνευματικῶς), according to Gregory. The “perfect baptism” (τελειότης) did not come until Jesus, who baptized both with water and the Holy Spirit. This gives Gregory occasion once again to recall a popular argument for the divinity of the Holy Spirit, “And how is he not God...by whom also you are made god?”⁵⁰ (39.17) This third baptism is certainly the most complete, but it is not actually the “most venerable” (πολύ τῶν ἄλλων αἰδεσιμώτερον), according to Gregory. That pride of place belongs to the baptism of martyrdom and blood. It is commended by Gregory because Jesus underwent it himself, and also because it prevents its own defilement by future sins. This second point is an important one. Proper baptism for Christians both washes away the sins previously committed and provides a fresh start on a new course of life that is oriented towards what is good. Since the baptismal grace offered by martyrdom cannot be defiled, and since Gregory concluded from this that it is the most venerable form of baptism, it seems that Gregory believed that the receipt of baptismal grace was a requisite element in every Christian’s life. That this grace was tied to Gregory’s hamartiology, in so far as the grace

rite as more focused on *faith* than on *practice* for Gregory. He argued baptism has more to do with the “unassailable dignity of the Holy Spirit” than with the status of the baptizer. However, the dignity of the Holy Spirit confirms the Spirit’s role in a person’s purification journey. Thus, baptism is inextricably linked to one’s purification and, therefore, can be evaluated from *both* a “narrow, institutional approach” (372) and a faith perspective. To my reading, the ability to consider baptism as both an institutional rite and a demonstration of faith would be true *whether or not* Gregory argued for water baptism only or for the primacy of any other kind of baptism. Thus, Gregory’s discussions of these other types should not be taken as an argument against “orthodox baptism,” as Winslow calls it. These types are, in my view, on the contrary, arguments stressing the importance of personal purification as a result of receiving the baptismal grace.

⁴⁹ Gregory Nazianzen, *Or.* 39.17 (SC 358, 186). The cloud is a reference to the cloud which led the Israelites during their expedition to Mt. Sinai after the exodus from Egypt (Ex 13,21). The baptism in the sea is a reference to the Israelite crossing of the Red Sea on dry ground when escaping from the Israelite army (Ex 14). The baptism in water has two possible reference points. The *NPNF* editors surmised it was a reference to Leviticus 11 where God commanded the washing of a person’s clothing after touching an unclean food. Similar commands related to bathing after uncleanness can be found in Leviticus 15:21, 16:26, and 17:16, among others. The *SC* editors suggest instead Exodus 17:6 where Moses struck the rock to draw out water for the Israelites to drink. This seems more likely given Gregory’s next quote of 1 Corinthians 10 where the rock from which the water came is explicitly in view.

⁵⁰ Gregory Nazianzen, *Or.* 39.17 (ed. Moreschini, *Discours 38-41*, SC 358, 186): Κἀὶ πῶς οὐ Θεός,...εἰς οὗ καὶ σὺ γίνῃ Θεός;

provided for the remission of sins, becomes even clearer in his discussion of the fifth type of baptism, that of tears. The baptism of tears is “more painful, since it is for the one who washes his bed and mattress each night with tears, who imitates the conversion of Manasseh and the humiliation of the Ninevites after having been shown mercy [i.e., by God]”⁵¹ (39.17). The Christian who on a continual basis laments his or her unworthiness before God because of sin draws from those penitent tears further baptismal grace. Much as Jesus underwent both the baptisms of water by John the Baptist and the baptism of martyrdom, so too can a Christian respond to Gregory’s sermon by receiving baptismal grace more than once from the different forms of baptism. Put another way, it seems that, for Gregory, there is no limit to the grace for remittance of sins that God is willing to give to those who seek it.

In *Or.* 39.18-19, Gregory elaborated further on the baptism of tears, for it was important in countering what he saw as the mercilessness of the teaching of the followers of Novatian who were still worshipping in Constantinople more than a century after their leaders’ death.⁵² Gregory begins *Or.* 39.18 by saying, “I, indeed, ...both eagerly receive this baptism, worship its giver [i.e., God], and share it with others.”⁵³ (39.18) The phrase “this baptism” is a reference to the last baptismal type mentioned in 39.17, the baptism of tears. The quotation begins with the postpositive *μεν* and the particle *οὖν*,⁵⁴ giving, in this context, an affirmation of the preceding discussion. That the baptism of tears exists at all was, in Gregory’s view, an offer of divine mercy to the sinner. The initial receipt of baptismal grace at

⁵¹ Gregory Nazianzen, *Or.* 39.17 (ed. Moreschini, *Discours 38-41*, SC 358, 188): ἀλλ’ ἐπιπονώτερον, ὡς ὁ λούων καθ’ ἑκάστην νύκτα τὴν κλίνην αὐτοῦ καὶ τὴν στρωμνὴν τοῖς δάκρυσιν, ...ὅς μιμεῖται τὴν ἐπιστροφὴν Μανασσῆ καὶ τὴν τῶν Νινευιτῶν ἡλετημένην ταπείνωσιν.

⁵² He rhetorically argued here with a member of his congregation whom he termed to have been one sharing the “the things of Novatus” (τὰ Νουάτου). Gregory confuses Novatus and Novatian, following the historical error of Eusebius of Caesarea (*HE* VI, 43 and 45) in this regard. The third-century bishop Novatian had sought to restrict readmission to the Church to those who lapsed in the faith under Roman persecution. Novatian’s schismatic behavior for reasons of laxity in the church was well known. His followers continued on in Constantinople until the early fifth century. H. G. Vogt, “Novatian,” *Encyclopedia of the Early Church*, Vol II, ed. by Angelo di Berardino (Cambridge: James Clarke & Co., 1992), 603-04; R. J. De Simone, “Novatianists,” *Encyclopedia of the Early Church*, 604.

⁵³ Gregory Nazianzen, *Or.* 39.18 (ed. Moreschini, *Discours 38-41*, SC 358, 188-90): Ἐγὼ μὲν οὖν...καὶ δέχομαι τοῦτο προθύμως, καὶ προσκυνεῶ τὸν δεδωκότα, καὶ τοῖς ἄλλοις μεταδίδωμι.

⁵⁴ The two words together can suggest either an affirmation of something, as in a reply, or can correct what has been just said (“nay, rather”). The context suggests that the first option is best here. Cf. Henry G. Liddell and Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, rev. Henry S. Jones (Oxford: Clarendon Press, 1996), s.v. “μεν” B.II.2, 1102.

one's water baptism, as has already been pointed out, forgave the sins committed prior to baptism and provided for the presence of the Holy Spirit to strengthen a believer against the commission of future sins. Yet, the reality was that baptized people commit sins after baptism. Gregory found the baptism of tears to be the appropriate pastoral tool to confront this reality.

The baptism of tears was motivated by a pastoral concern, for Gregory connects it to the benefit he received from it in his own life. "I make provision for the mercy of others because of the mercy shown me. For I know that, having been invested with weakness,⁵⁵ however I distribute mercy to others, it will be distributed to me that way in return"⁵⁶ (39.18). He then recalled the biblical examples of David, Paul, and the transgressor at Corinth (cf. 1 Cor 5:1-5), each of whom had lapsed into sin but repented and returned to the favor of God. To Gregory, the Novatians in Constantinople believed themselves to have greater authority than the Apostle Paul who welcomed the transgressor at Corinth back into the Church after his repentance (cf. 2 Cor 2:5-11). To co-opt a word from the field of social ethics, Gregory's offer of the baptism of tears to all was a mark of solidarity;⁵⁷ Gregory called upon his supporters to "stand alongside our fellow humans" (στῆτε μεθ' ἡμῶν τῶν ἀνθρώπων; 39.19) in their willingness to share the mercy and grace of God with those who earnestly sought it.

Near the end of *Or.* 39.19 one finds a brief comment about those who do not receive baptism in this life. Gregory writes concerning those who go their own way in the world, "Perhaps there [i.e., the afterlife] they will be baptized with fire, the last baptism, long lasting and painful, which consumes the trees as animals do a pasture, and consumes every evil as if it were nothing."⁵⁸ (39.19) This baptism could be added to the ones he mentioned in *Or.* 39.17. It envisions much the same experience as the eschatological purification to which Gregory refers elsewhere in his orations.⁵⁹

⁵⁵ The phrase, "having been invested with weakness," is a reference to the sinful state of humanity, and is likely an allusion to Hebrews 5:2. Cf. SC 358, 190 n. 18a.

⁵⁶ Gregory Nazianzen, *Or.* 39.18 (ed. Moreschini, *Discours* 38-41, SC 358, 190): καὶ προσεισφέρω τοῦ ἐλέου τὸν ἔλεον. Οἶδα γὰρ καὶ αὐτὸς <<ἀσθενέειαν περιεχόμενος>>, καὶ ὡς ἂν μετρήσω μετρηθησόμενος.

⁵⁷ Cf. Pope John Paul II's 1987 encyclical, *Sollicitudo rei socialis*. ET: David J. O'Brien and Thomas A. Shannon, eds., *Catholic Social Thought: The Documentary Heritage* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1992), 395-436.

⁵⁸ Gregory Nazianzen, *Or.* 39.19 (ed. Moreschini, *Discours* 38-41, SC 358, 194): Τυχὸν ἐκεῖ τῷ πυρὶ βαπτισθήσονται, τῷ τελευταίῳ βαπτίσματι, τῷ ἐπιπονωτέρῳ τε καὶ μακροτέρῳ, ὃ ἐσθίει ὡς χόρτον τὴν ὕλην καὶ δαπανᾷ πάσης κακίας κουφότητα.

⁵⁹ Four times in his orations Gregory referred to the existence of a purifying fire through which people will pass. Two of the four have in view a fire that will cleanse our souls in the afterlife. Cf. *Ors.* 3.7 (PG 35.524B) and 32.1 (PG 36.176A). The third, *Or.* 17.5 (PG 35.972B), refers to a cleansing fire, but it is not clear from the context when that fire takes

It is not clear if, by this baptism, there is reconciliation with God and, thus, an admission into heaven, much as in the later developments of purgatory in the West. This baptism of fire is “more painful and longer,” and it consumes what is evil, according to Gregory. Yet, Gregory’s use of the neuter participle *τυχόν* in an adverbial sense here,⁶⁰ translated “perhaps” above, suggests that exposure to this type of baptism for every unbaptized person is not something about which Gregory is convinced. Perhaps God will extend this mercy to some in the afterlife, and perhaps to others he will not.

In this final part of the oration, Gregory emphasized the wonderful gift of baptismal grace. Gregory has drawn several connections between it and his hamartiology. Human nature has been corrupted by the effects of sin, but the *imago Dei* within each person was created with an inclination towards the Good. The grace of baptism reorients a person to his or her original, divine design. This is not to say that a person will never sin again, but simply that his or her capacity for choosing what is good over sin is improved. Gregory acknowledged that there may be a variety of baptismal forms discussed in Scripture, but that he believed the baptism of Jesus was the most perfect for administering this grace. The baptism of tears enabled a renewal of this grace for all the sins committed after baptism. What is more, the offer of baptism extends to all who seek it; God does not differentiate among persons. Perhaps here one may add an anthropological element to Gregory’s baptismal theology as it concerns the role of grace. Since the offer of baptismal grace is available to all, Gregory urged all to receive it and offered little hope to the unbaptized.

Conclusions

The theme of *Or.* 39 is union with Christ through baptism. This study of the oration elucidated several connections between Gregory’s baptismal theology and his Christology, soteriology, and hamartiology. With respect to Christology, Gregory argued that a mysterious connection takes place between a catechumen and Christ when the former receives the baptism

place. Gregory suggested that men become prudent after they go through times of misfortune and are “purified in the fire like gold”, so this suggests Gregory was equating difficult times in one’s present life to a purifying fire, but one cannot be certain. (Cf. *Shepherd of Hermas* Sim. 5.3 where difficulties in the present life are described as punishments from God for having lived too luxuriously). The fourth, *Or.* 32.1-4, is an oblique reference to the purifying fire of a person’s present-day experiences in the life of the Christian Church. In sum, Gregory’s point is that all the works of a person will be judged by God through this fire and the person will come out better prepared to contemplate God in the end.

⁶⁰ Cf. Liddell, Scott, and Jones, *A Greek-English Lexicon*, s.v. “*τυγχάνω*” A.I.5.b, p. 1833.

that the latter had specially sanctified. That mysterious connection initiates two changes, and these changes highlight elements of Gregory's soteriology. First, an ever-increasing level of reformation takes place within the human soul. Second, the baptized person is returned to the pre-lapsarian human condition experienced by Adam and Eve in the Garden of Eden. The proper response to these soteriological changes is for a person to worship the one-in-three God. Yet, Gregory admitted these changes are only *enabled* by baptism, not brought to fruition by baptism itself. For that to happen there must be ongoing purification. Baptism puts salvation in the hands of a person, but does not close the hands around it. It is a grace for the person, but a grace that must be nurtured throughout life.

This explains why the theme of purification dominated the second half of the oration. Its starting point is the fear of God. That fear ought to drive out vices from the soul, and replace them with virtues. This diminishes the space the devil otherwise seeks to fill in order to draw the catechumen away from his or her commitment to God. This commitment is strengthened by purification, which leads to illumination, which is the satisfying of humanity's deepest spiritual desire: to see the one-in-three God.

The final paragraphs of the oration bring the two themes of baptism and purification together as Gregory explained what he understood to be the point of Jesus's baptism. If Jesus underwent baptism, there is none so pious today that he or she would be exempt from baptism. As well, Jesus' baptism was intended to sanctify the baptismal waters as one of the two requisite components for human salvation (receipt of water and the Spirit). Moreover, those baptismal waters both wash away previously-committed sins and reorient the baptizand towards God. These are the elements of baptismal grace, and they reveal a hamartiological thread woven into Gregory's baptismal theology. For Gregory, baptism was one step along the journey known as the Christian life, and an important one at that on account of the fact that baptism had been sanctified by no less an authority than the divine Son. Christ has for some reason specially sanctified this activity and uses it to transform people's lives. Ever the pastor, though, Gregory argued equally that the grace provided by baptism must be both preceded by adequate preparation and followed by ongoing purification. The baptism of tears was one such means for restoring the purity that is lost with each commission of post-baptismal sin.

Gregory's understanding of the connection between Jesus' baptism and Christian baptism supports his larger point that the closer one draws to Christ, the greater one's receipt of illumination from God. Baptism sets the Christian aright on the road leading to the light of God. Consequently, the baptized person emerges with a more correct understanding of God

and of God's love for humanity made manifest in the life, particularly the baptism, of Christ. For the baptized Christian, this new insight contributes to a more theologically-rich experience of worship.

Summary

This paper is a close reading of Gregory Nazianzen's Oration 39, devoted to an exposition of the baptism of Jesus and of its connection to Christian baptism. It is one of two homilies by Gregory devoted entirely to the topic of baptism. The paper argues Gregory's theology of baptism both constructs and is constructed by a larger web of Christian theological ideas, including Christology, soteriology and hamartiology. In so doing, Christian theology becomes personal to every recipient of baptism. In other words, baptism accomplishes more than simply uniting the baptizand formally and publicly to the Christian Church. It functions as a tutor into the ways of thinking like a Christian about God, the world and about what God is doing in the world. Indeed, Gregory's understanding of the connection between Jesus' baptism and Christian baptism supports his larger point that the closer one draws to Christ, the greater one's receipt of illumination from God. Baptism sets the Christian aright on the road leading to the light of God. Consequently, the baptized person emerges with a more correct understanding of God and of God's love for humanity made manifest in the life, particularly the baptism, of Christ. For the baptized Christian, this new insight contributes to a more theologically-rich experience of worship.

Ambrosius von Mailand und die Metapher von der Besiegelung mit dem Heiligen Geist in seinen Taufkatechesen „*De sacramentis*“ (*sacr.* 6,2,6-9) und seiner systematischen Schrift „*De spiritu sancto*“ (*spir.* 1,6,78-80). Zwei unterschiedliche Textgattungen im Vergleich.¹

Anselm BLUMBERG

(Eichstätt)

Einleitung

Das schriftliche Vermächtnis von Ambrosius von Mailand († 397) ist überwiegend aus Predigten hervorgegangen.² Unter den authentischen Werken sind wahrscheinlich auch Predigt-Mitschriften. So halten die allermeisten modernen Forscher *De sacramentis libri sex* (*sacr.*)³ für ein Stenogramm von Taufkatechesen,⁴ die der Bischof in der Osterwoche eines unbekannten Jahres⁵ vor Neugetauften an sechs aufeinander folgenden Tagen⁶ hielt. Zweck dieser Predigten war es, die Neugetauften in die Bedeutung der Initiationsriten einzuführen, die sich an ihnen in der Osternacht vollzogen hatten.⁷

¹ Die Abkürzungen von Texten der altchristlichen Literatur folgen dem *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, ed. by S. DÖPP-W. GEERLINGS, Freiburg Basel Wien, 2002³.

² Vgl. S. M. OBERHELMAN, *Rhetoric and homiletics in fourth-century christian literature. Prose Rhythm, oratorical style and preaching in the works of Ambrose, Jerome and Augustine*, Atlanta, 1991 (American classical studies, 26), p. 101.

³ Laut J. SCHMITZ (ed./übers./eingel.), *Ambrosius, Über die Sakramente. Über die Mysterien*, Freiburg Basel Wien, 1990 (Fontes Christiani, 3), pp. 7f. wurden die seit dem sechzehnten Jahrhundert gehegten Vorbehalte gegen die Echtheit von *sacr.* in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts von Faller und Connolly überwunden.

⁴ Vgl. OBERHELMAN (wie Anm. 2), p. 101. Vgl. zur Wahrscheinlichkeit der Stenographie-Hypothese auch B. BOTTE (ed./übers.), *Ambroise de Milan, Des sacrements*, Paris, 1961 (Sources chrétiennes, 25), pp. 15f.

⁵ Laut SCHMITZ (wie Anm. 3), p. 14 gehört *sacr.* vermutlich zu den Spätwerken des Ambrosius.

⁶ Vgl. EBD., pp. 65f.

⁷ Zu Ambrosius' Predigtmethode bei der Mystagogie vgl. C. A. SATTERLEE, *Ambrose of Milan's Method of Mystagogical Preaching*, Collegeville, 2002.

Im Folgenden soll die Aufmerksamkeit dem postbaptismalen Ritus der Geistvermittlung gelten, der den ambrosianischen Taufgottesdienst abschloss.⁸ Diesen Ritus deutet Ambrosius mit Hilfe der Metapher des Siegels in seinen Katechesen *sacr.* unter anderem in 6,2,6-9 aus. Den Taufkatechesen *sacr.* soll dabei ein Traktat gegenübergestellt werden, den Ambrosius noch vor dem Sommer 381⁹ an Kaiser Gratian¹⁰ adressierte. Innerhalb dieser drei Bücher *De Spiritu sancto ad Gratianum Augustum* (*spir.*) ist hier jene Passage von besonderem Interesse, die vom geistvermittelnden Ritus der Taufe handelt (*spir.* 1,6,78-80). Am Beispiel dieses Ritus soll erhoben werden, inwiefern sich die Predigt vor einem breiten und mitunter ungebildeten Auditorium von der Schrift an den intellektuellen Kaiser¹¹ formal und inhaltlich unterscheidet. Die beiden ausgewählten Abschnitte stellen zwar zentrale Texte für die Darstellung der ambrosianischen Besiegelungstheologie dar, insgesamt spricht Ambrosius jedoch an zwölf weiteren Stellen seines Werkes vom (geistlichen) Siegel.¹²

⁸ Zu den einzelnen Riten des Mailänder Taufgottesdienstes im ausgehenden vierten Jahrhundert und ihrem Ablauf vgl. E. FERGUSON, *Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Grand Rapids (Michigan) Cambridge, 2009, pp. 636-640; vgl. SCHMITZ (wie Anm. 3), pp. 28-51.

⁹ Vgl. C. MARKSCHIES, „Ambrosius von Mailand“, in: *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, ed. by S. DÖPP-W. GEERLINGS, Freiburg Basel Wien, 2002³, pp.19-28, hier: p. 24.

¹⁰ Kaiser Gratian ist der Erstadressat von *spir.* Mit seiner Abfassung kommt Ambrosius einem ausdrücklichen Wunsch des Kaisers nach einer orthodoxen Untersuchung über die Gottheit des Heiligen Geistes nach, dem der Kaiser in seinem Brief an den Mailänder Metropolitens Ausdruck verliehen hatte (vgl. Gratianus bei Ambrosius, *Epistula Gratiani Imperatoris*, ed. by O. FALLER SJ, Wien, 1964 (CSEL, 79), pp. 3f. So redet Ambrosius den Kaiser auch vier Mal direkt mit „imperator“ (z.B. in Ambrosius, *De Spiritu sancto ad Gratianum Augustum*, ed. by C. MORESCHINI, Mailand Rom, 1979 (SAEMO, 16), pp. 50-355, hier: *spir.* 1,1,19, p. 70¹) und einmal mit „Auguste“ (*spir.* 1,12,128 [ed. MORESCHINI, 142^{9c}]) an. Andererseits musste Ambrosius davon ausgehen, dass *spir.* eine breitere Leserschaft erreichen würde. Diese Zweitadressaten spricht er auch an, wenn er an einigen Stellen unvermittelt in die 2. Person Plural wechselt (vgl. z.B. „creditur“ in *spir.* 3,17,122 (ed. MORESCHINI, 332²⁷)). In diesen Fällen liegt sicherlich kein *Pluralis maiestatis* vor, da sich Ambrosius an Kaiser Gratian stets in der 2. Person Singular wendet (vgl. z.B. „instructus es“ in *spir.* 1,1,19 (ed. MORESCHINI, 70¹)). An einigen Stellen spricht Ambrosius auch seine theologischen Gegner an, etwa in *spir.* 3,10,59 (ed. MORESCHINI, 292^{29c}): „ihr Arianer (Arriani).“ Auf eine welch große Zahl der Leserkreis von *spir.* im Laufe der Jahrhunderte anwuchs, belegen die mehr als 90 Handschriften von *spir.*, die laut H. J. SIEBEN (ed./übers./eingel.), *Didymus der Blinde, Über den Heiligen Geist*, Turnhout, 2004 (FC, 78), p. 63 angefertigt wurden.

¹¹ Zur exzellenten literarischen Ausbildung des noch jungen Kaisers Gratian durch den gallischen Rhetor Ausonius vgl. K. M. GIRARDET, „Gratian. 367-383“, in *Die römischen Kaiser. 55 historische Portraits von Caesar bis Justinian*, ed. by M. CLAUSS, München, 2001², pp. 354-361, hier: p. 355.

¹² Vgl. A. BLUMBERG, *Accepiisti signaculum spiritale. Das geistliche Siegel der Taufe im Spiegel der Werke des Ambrosius von Mailand*, Regensburg, 2012 (Eichstätter Studien. Neue Folge, 67), pp. 56-152. - Ambrosius spricht an folgenden zwölf weiteren Stellen seines Werkes vom (geistlichen) Siegel: *sacr.* 3,2,8-10; 6,5,26; *myst.* 7,41f.; *paenit.* 2,3,18; in *Luc.* 7,231f.; *Isaac.* 5,48; 8,75; in *psalm.* 118, 10,15,1-10,16,3; 15,39,1f.; *virg.* 1,8,45; 1,8,48; *ep.* 20 (77),3.

Zunächst wird nun ein kurzer Überblick über Ambrosius' Sakramentsbegriff und seine Verwendung der Siegelmetapher geboten (Kapitel 1). Anschließend sollen die Sprache (Kapitel 2) und die theologischen Aussagen (Kapitel 3) von *sacr.* 6,2,6-9 und *spir.* 1,6,78-80 verglichen werden. Insbesondere soll geklärt werden, ob Ambrosius die Predigt nutzt, um neue pneumatologische Gedanken zu formulieren. Ebenso stellt sich die Frage nach den theologischen und philosophischen Quellen der ambrosianischen Besiegelungstheologie (Kapitel 4). Schließlich wird untersucht, inwieweit die heutige Feier der Firmung im römischen Ritus Spuren ambrosianischer Liturgie und Theologie aufweist (Kapitel 5).

1. *Ambrosius' Sakramentsbegriff und seine Verwendung der Siegelmetapher*

Wenn Ambrosius von *sacramentum* spricht, verwendet er den Begriff fast immer synonym mit *mysterium*, der latinisierten Form des griechischen Wortes μυστήριον.¹³ Beide, *mysterium* und *sacramentum*, sind vielschichtige Kernbegriffe des ambrosianischen Denkens, insbesondere seiner Initiationstheologie. In diesem Kontext bezeichnet der Kirchenvater zunächst abstrakte Heilsrealitäten wie die Gnade als *sacramentum* (vgl. *myst.* 7,41). Ambrosius erblickt auch in Christus selbst und in seiner Kirche ein *sacramentum* (vgl. *apol. Dav.* I, 5,23). Besonders häufig gebraucht Ambrosius *sacramenta* für die Heilstaten Gottes in Christus (vgl. *in psalm.* 40, 37,1). In seinen Taufkatechesen trägt *sacramentum* vielfach die Bedeutung „Taufe“ (vgl. *sacr.* 2,7,23). Aber auch andere gottesdienstliche Feiern wie die geistliche Besiegelung, die Eucharistiefeier und die Jungfrauenweihe rechnet er an anderer Stelle andeutungsweise unter die *sacramenta* (vgl. *in psalm.* 40, 37,2). Ebenso gilt Ambrosius die kirchliche Rekonziliation als *sacramentum* (vgl. *in Luc.* 7,232).

Wie Ambrosius den Sakramentsbegriff in verschiedenen Bedeutungen verwendet, so gebraucht er auch die Siegelmetapher in einem weiten Spektrum der Bildhaftigkeit, wie es den mannigfachen Arten und Funktionen realer Siegel entspricht.¹⁴ Einmal denkt er bei *signaculum* an einen Petschaft, der in der Prägemasse ein Siegelbild hinterlässt (vgl. *virg.* 1,8,45), ein andermal bedeutet derselbe Begriff „Siegelring“, der die Hand ziert (vgl. *paenit.* 2,3,18, *in Luc.* 7,232). In anderen Kontexten meint *signaculum* „Siegelbild“, das sich entweder am Ende eines Petschaftes befindet (vgl. *spir.* 1,6,79) oder das in einem Siegelabdruck zurückbleibt (vgl. *in psalm.* 118, 10,16,3). Besonders häufig steckt bei Ambrosius hinter *signaculum* die

¹³ Vgl. hier und im Folgenden BLUMBERG (wie Anm. 12), pp. 36f.; J. HUHN, *Die Bedeutung des Wortes Sacramentum bei dem Kirchenvater Ambrosius*, Fulda, 1928.

¹⁴ Vgl. hier und im Folgenden BLUMBERG (wie Anm. 12), p. 263.

Vorstellung eines Siegelabdrucks: Einmal ist an den Abdruck eines persönlichen Siegels zu denken (vgl. *sacr.* 6,5,26), ein andermal an einen vollendenden Abdruck, der z.B. Verträge perfekt macht (*sacr.* 3,2,8; *Isaac.* 8,75). Die Vorstellung eines unversehrten Siegelabdrucks (vgl. *Isaac.* 5,48) ist in Ambrosius' Schriften ebenso greifbar wie die eines gebrochenen Abdrucks (vgl. *virg.* 1,8,48). *Signaculum* kann auch ein auf der Stirn eintätowierter Abdruck bedeuten (vgl. *Isaac.* 8,75; *ep.* 20 [77],3), der – wie im Falle einer Sklaven- oder Militärsignierung – die Zugehörigkeit des Gesiegelten angibt. Schließlich begegnet die Siegelmetapher bei Ambrosius auch im Sinne eines Verschlussiegels (*spir.* 1,6,79).

2. Sprachliche Beobachtungen

2.1. Der Sprechstil von *sacr.* (6,2,6-9)

Wie bereits erwähnt, handelt es sich bei *sacr.* wohl um eine Predigtmitschrift eines Schnellschreibers. Redaktionelle Überarbeitungen sind nicht festzustellen.¹⁵ Die formalen Regeln der Rhetorik werden in der Homilie fast gänzlich vernachlässigt.¹⁶ Bevor dieses sprachliche Phänomen anhand des Abschnitts *sacr.* 6,2,6-9¹⁷ aufgewiesen wird, soll die Textpassage zunächst zusammen mit ihrer deutschen Übersetzung dargeboten werden:

<p>6. Quomodo? Deus, qui te unxit, et signavit te dominus, et posuit spiritum sanctum in corde tuo. Accepisti ergo spiritum sanctum in corde tuo. Accipe aliud, quia quemadmodum sanctus spiritus in corde, ita etiam Christus in corde. Quomodo? Habes hoc in Canticis canticorum, Christum dicentem ad ecclesiam: „Pone me sicut signaculum in corde tuo, sicut signaculum in brachiis tuis.“</p>	<p>6. Inwiefern? Gott war es, der dich gesalbt hat, und der Herr hat dich besiegelt und den Heiligen Geist in dein Herz gelegt [vgl. 2 Kor 1,21f.]. Du hast also den Heiligen Geist in deinem Herzen aufgenommen. Höre etwas Anderes, nämlich dass so, wie der Heilige Geist im Herzen ist, auch Christus im Herzen ist. Inwiefern? Du findest dies im Hohenlied, dass Christus zur Kirche spricht: „Lege mich wie ein Siegel auf dein Herz, wie ein Siegel auf deine Arme.“ [Hld 8,6]</p>
---	--

¹⁵ Vgl. OBERHELMAN (wie Anm. 2), p. 101.

¹⁶ Vgl. EBD., p. 102. – Zur strukturellen und sprachlichen Ausgestaltung von *sacr.* vgl. SATTERLEE (wie Anm. 7), pp. 250-271.

¹⁷ Der lateinische Text von Ambrosius, *De sacramentis libri sex*, ed. by J. SCHMITZ CSSR, Freiburg u.a., 1990 (FC, 3), pp. 75-203, hier: *sacr.* 6,2,6-9, pp. 182¹⁵-186²; die Übersetzung folgt BLUMBERG (wie Anm. 12), pp. 64f.

<p>7. Ergo unxit te deus, signavit te Christus. Quomodo? Quia ad crucis ipsius signatus es formam, ad illius passionem. Accepisti signaculum ad illius similitudinem, ut ad ipsius formam resurgas, ad ipsius vivas figuram, qui peccato crucifixus est et deo vivit. Et tuus homo vetus in fonte demersus, peccato crucifixus est, sed deo resurrexit.</p>	<p>7. Gott hat dich also gesalbt, Christus hat dich besiegelt. Inwiefern? Weil du in der Form seines Kreuzes besiegelt worden bist, in der [Gestalt] seines Leidens. Du hast das Siegel nach seinem Gleichnis empfangen, damit du ihm gleich gestaltet auferstehst, damit du nach seiner Art lebst, der für die Sünde gekreuzigt worden ist und für Gott lebt [vgl. Röm 6,10]. Auch dein alter Mensch ist im Taufbrunnen versenkt worden, er ist für die Sünde gekreuzigt worden, aber für Gott auferstanden [vgl. Röm 6,4f.].</p>
<p>8. Deinde habes alibi speciale, quod te vocaverit deus, in baptismo autem quasi specialiter conrucifigeris Christo, deinde quasi speciale, quando accipis spiritale signaculum. Vides distinctionem personarum esse, sed conexum omne mysterium trinitatis.</p>	<p>8. Ferner liegt sonst noch eine Eigentümlichkeit vor, dass Gott dich gerufen hat [vgl. Röm 8,30; Gal 1,6], in der Taufe hingegen wirst du gleichsam in eigentümlicher Weise mit Christus gekreuzigt [vgl. Röm 6,6], hierauf <folgt> gleichsam eine Eigentümlichkeit, wenn du das geistliche Siegel empfängst. Du siehst, dass es eine Unterscheidung der Personen gibt, doch ist das ganze Geheimnis der Dreifaltigkeit miteinander verbunden.</p>
<p>9. [...] De spiritu dei lectum est: „Unus atque idem spiritus dividens singulis, prout vult.“ Audi scripturam dicentem, quia dividit spiritus pro voluntate sua, non pro obsequio. Ergo divisit vobis spiritus gratiam „prout vult“, non prout iubetur, et maxime quia spiritus dei, spiritus Christi est. Et illud tenete ipsum esse spiritum sanctum, ipsum spiritum dei, ipsum spiritum Christi, ipsum spiritum paraclitum.</p>	<p>9. [...] Vom Geist Gottes hieß es in der Lesung: „Es ist ein und derselbe Geist, der den Einzelnen zuteilt wie er will“ [1 Kor 12,11]. Höre, dass die Schrift sagt, dass der Geist aus eigenem Willen zuteilt, nicht aus Gehorsam. Also hat euch der Geist die Gnade zuteilt „wie er will“, nicht wie befohlen wird, und vor allem deshalb, weil er der Geist Gottes ist, der Geist Christi. Und haltet an diesem fest, dass derselbe der Heilige Geist ist, derselbe der Geist Gottes, derselbe der Geist Christi, derselbe der Fürsprecher-Geist.</p>

Der Abschnitt *sacr.* 6,2,6-9 beginnt mit der Einwort-Frage: „Quomodo“, die zweimal wiederholt wird. Diese inhaltlich bedeutungslosen Phrasen gliedern den Gedankengang.¹⁸ Dem selben Zweck dient auch der häufige Gebrauch von „ergo“ (*sacr.* 6,2,6f.) und „deinde“ (*sacr.* 6,2,8). Aus didaktischen Gründen wiederholt Ambrosius des öfteren die Inhalte.¹⁹ Verben werden häufig an den Anfang der Sätze positioniert, um sie zu betonen.²⁰ Verb-Ellipsen verleihen dem Satzbau einen rudimentären Charakter.²¹ Auch auf dem Gebiet der Lexik verlässt Ambrosius sein gewohntes Sprachniveau.²² So verzichtet er in Kausalsätzen fast gänzlich auf das förmlichere „quoniam“²³ zugunsten des volkstümlichen „quia“ (*sacr.* 6,2,7). Weiter ist festzuhalten, dass die vielen kurzen – meist parataktischen – Sätze,²⁴ die einfache Syntax, die elementare Grammatik, das Frage-Antwort-Schema und die häufige Verwendung der zweiten Person²⁵ typische Merkmale eines Sprechstils sind.²⁶ Jedoch verfällt Ambrosius an keiner Stelle einer vulgärlateinischen Redeweise.²⁷ Christine Mohrmann nennt seinen Sprechstil aufgrund seiner Spontaneität „plastique“.²⁸ Sie erblickt hinter dem lockeren

¹⁸ Vgl. hier und im Folgenden OBERHELMAN (wie Anm. 2), p. 104; C. MOHRMANN, „Observations sur le ‘De sacramentis’ et le ‘De Mysteriis’ de saint Ambroise“, in *Ambrosius Episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant’ Ambrogio alla cattedra episcopale*, ed. by G. LAZZATI, Milano, 1976 (Studia patristica Mediolanensia, 6,1), pp. 103-123, hier: pp. 117f.

¹⁹ Ein Beispiel für inhaltliche Wiederholung bieten *sacr.* 6,2,6f. Beide aufeinander folgenden Abschnitte beginnen bedeutungsidentisch.

²⁰ Vgl. OBERHELMAN (wie Anm. 2), p. 103; C. MOHRMANN, „Le style oral du De Sacramentis de saint Ambroise“, *Vigiliae Christianae*, 6 (1952), pp. 168-177, hier: pp. 175-177; G. LAZZATI, *L'autenticità del De sacramentis e la valutazione letteraria delle opere di S. Ambrogio*, Mailand, 1955 (Aevum, 29), pp. 17-48, hier: p. 28. - Insgesamt zehn Sätze innerhalb des zu untersuchenden Textes weisen dieses syntaktische Phänomen auf.

²¹ Vgl. MOHRMANN, style oral (wie Anm. 20), p. 175. - Vgl. Ambrosius, *sacr.* 6,2,6: „quemadmodum sanctus spiritus in corde, ita etiam Christus in corde“.

²² Vgl. hier und im Folgenden OBERHELMAN (wie Anm. 2), p. 104; MOHRMANN, style oral (wie Anm. 20), p. 174; MOHRMANN, Observations (wie Anm. 18), pp. 115-117.

²³ Ein Vergleich zwischen den Katechesen *sacr.* und dem Traktat *spir.* ergibt, dass Ambrosius in der Abhandlung etwa doppelt so häufig ein kausales *quoniam* verwendet als in den mündlichen Unterweisungen.

²⁴ Vgl. OBERHELMAN (wie Anm. 2), p. 102; MOHRMANN, style oral (wie Anm. 20), p. 174; vgl. LAZZATI, L'autenticità (wie Anm. 20), p. 27.

²⁵ Die vermehrte Verwendung der zweiten Person ist auch mit dem häufigen Gebrauch von Imperativsätzen und der damit verbundenen direkten Anrede der Zuhörer zu erklären.

²⁶ Vgl. OBERHELMAN (wie Anm. 2), p. 108; vgl. LAZZATI, L'autenticità (wie Anm. 20), pp. 29-31.

²⁷ Vgl. OBERHELMAN (wie Anm. 2), p. 102.

²⁸ MOHRMANN, style oral (wie Anm. 20), p. 176, BOTTE (wie Anm. 4), p. 8 betrachtet den Stil als ungepflegt und LAZZATI, L'autenticità (wie Anm. 20), p. 33 spricht von einer „anarchia sintattica“.

Stil die Absicht des Predigers, seine Zuhörerschaft in einen Dialog zu verwickeln.²⁹

Bei der Suche nach dem Vorbild für diesen legeren Predigtstil, den die früheren westlichen Kirchenschriftsteller nicht praktizieren,³⁰ wohl aber Hieronymus und Augustinus,³¹ ist Ambrosius selbst behilflich, indem er die Sprache der Heiligen Schrift als „schlicht (simplex)“³² qualifiziert. Jesu Redeweise sei „auf niedrigem Sprachniveau (vilis)“³³ und die Hagiographen hätten sich nicht an die Regeln der Rhetorik gehalten.³⁴

2.2 Ein Stilvergleich zwischen der Predigt sacr. (6,2,6-9) und dem Traktat spir. (1,6,78-80)

Da nun ein Stilvergleich zwischen der Sprache des Ambrosius als Prediger und als Verfasser eines Traktates erfolgen soll, wird es hilfreich sein, zuvor die Referenzstelle *spir.* 1,6,78-80³⁵ zusammen mit ihrer deutschen Übersetzung zu präsentieren:

78. Numquid in aqua uiuimus sicut in spiritu? Numquid in aqua signamur sicut in spiritu? In ipso enim uiuimus, et ipse est pignus hereditatis nostrae, sicut et apostolus scribens ad Ephesios ait: <i>In quo credentes signati estis spiritu promissionis sancto, qui est pignus</i>	78. Leben wir etwa im Wasser wie wir im Geist leben? Werden wir etwa im Wasser gesiegelt wie wir im Geist gesiegelt werden? Wir leben doch in ihm <sc. im Geist> selbst [Apg 17,28] und er selbst ist das Unterpfand unseres Erbes [Eph 1,14], wie auch der
---	---

²⁹ Vgl. MOHRMANN, style oral (wie Anm. 20), pp. 172f.

³⁰ Vgl. OBERHELMAN (wie Anm. 2), p. 121.

³¹ Vgl. EBD., p. 101.

³² Ambrosius, *De paenitentia libri duo*, ed. by O. FALLER, übers. G. BANTERLE, Mailand Rom, 1996 (SAEMO, 17), pp. 172-283, hier: *paenit.* 2,5,31, p. 246^{19f}.

³³ EBD. 2,6,42 (ed. FALLER [wie Anm. 32] p. 252¹⁹). Diese Qualifizierung bezieht sich konkret auf das kurz zuvor zitierte Jesuswort: „cantauimus vobis et non saltastis, lamentauimus et non plorastis“ (Lk 7,32).

³⁴ Vgl. *ep.* 8,55,1. - J. FONTAINE, „Prose et poésie: l'interférence des genres et des styles dans la création littéraire d'Ambroise de Milan“, in *Ambrosius Episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della eleuazione di sant' Ambrogio alla cattedra episcopale*, ed. by G. LAZZATI, Mailand, 1976 (Studia patristica Mediolanensia, 6,1), pp. 124-170 sowie Y.-M. DUVAL, „Formes profanes et formes bibliques dans les oraisons funèbres de saint Ambroise“, in *Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive en occident*, ed. by A. CAMERON, M. FUHRMANN, Genf, 1977 (Entretiens sur l'antiquité classique, 23), pp. 235-291, hier: pp. 286-291 behaupten eine starke Anlehnung des Ambrosius an die Sprache der lateinischen Bibel.

³⁵ Der lateinische Text von *spir.* 1,6,78-80 folgt ed. MORESCHINI (wie Anm. 10), pp. 108¹⁶-110¹⁹; die Übersetzung folgt BLUMBERG (wie Anm. 12), pp. 90f.

<p><i>hereditatis nostrae. Sancto igitur spiritu signati sumus, non in natura, sed a deo, quia scriptum est: Qui unxit nos deus et qui signavit nos et dedit pignus spiritum in cordibus nostris.</i></p>	<p>Apostel gesagt hat, indem er den Ephesern schrieb: „Als ihr gläubig wurdet, wurdet ihr in ihm mit dem Heiligen Geist der Verheißung gesiegelt, der das Unterpfand unseres Erbes ist“ [Eph 1,13f.]. Wir sind also mit dem Heiligen Geist gesiegelt worden, nicht in der Natur <des Wassers>, vielmehr von Gott, weil geschrieben steht: Gott ist es, der uns salbte, und der uns siegelte und den Geist als Unterpfand in unsere Herzen gab [2 Kor 1,21f.].</p>
<p>79. Signati ergo spiritu a deo sumus. Sicut enim in Christo morimur, ut renascamur, ita etiam spiritu signamur, ut splendorem adque imaginem eius et gratiam tenere possimus, quod est utique spiritale signaculum. Nam etsi specie signamur in corpore, ueritate tamen in corde signamur, ut spiritus sanctus exprimat in nobis ‘imaginis caelestis’ effigiem.</p>	<p>79. Folglich wurden wir von Gott mit dem Geist gesiegelt. Denn wie wir in Christus sterben, um wiedergeboren zu werden, so werden wir auch mit dem Geist gesiegelt, um seinen <sc. Gottes> Abglanz und auch sein Bild und die Gnade bewahren zu können. Darin besteht auf jeden Fall das geistliche Siegel. Wenn wir nämlich auch dem Anschein nach am Leib gesiegelt werden, werden wir in Wahrheit jedoch am Herzen gesiegelt, damit der Heilige Geist in uns den Abdruck vom „Bild des himmlischen <Menschen>“ [vgl. 1 Kor 15,49] auspräge.</p>
<p>80. Quis igitur audet dicere discretum a deo patre et Christo esse spiritum sanctum, cum per ipsum <i>ad imaginem et similitudinem</i> dei esse mereamur, et per ipsum fiat, quemadmodum Petrus apostolus dixit, ut <i>diuinae</i> simus <i>consortes naturae</i>? In quo utique non carnalis successionis hereditas, sed adoptionis et gratiae spiritale commercium est. Adque ut sciamus cordis nostri magis hoc quam corporis esse signaculum, docet propheta, qui dicit: <i>Signatum est</i></p>	<p>80. Wer wagt es also zu behaupten, dass der Heilige Geist getrennt von Gott dem Vater und Christus sei, da wir es doch durch ihn erlangen, „nach dem Bild und Gleichnis“ [Gen 1,26] Gottes zu sein, und da es doch durch ihn geschieht, wie der Apostel Petrus gesagt hat, dass wir „Anteil“ haben an der „göttlichen Natur“ [2 Petr 1,4]? In ihm gibt es auf jeden Fall kein Erbe einer fleischlichen Erbfolge, sondern den geistlichen Tausch der Annahme an Kindes</p>

<i>in nobis lumen uultus tui, domine, dedisti laetitiam in corde meo.</i>	statt und der Gnade. Und damit wir auch wissen, dass dieses Siegel eher ein Siegel unseres Herzens ist als ein Siegel unseres Leibes, lehrt der Prophet, der sagt: Das Licht Deines Angesichts ist in uns eingesiegelt worden, Herr! Du hast Jubel in mein Herz gelegt [Ps 4,7].
---	--

Bei *spir.* handelt es sich, wie Eingangs erwähnt, um eine Abhandlung. Dennoch weist das Werk Stilelemente auf, die es mit der Predigt gemein hat. Ambrosius verwendet hier beispielsweise kurze Fragesätze³⁶ und konstruiert bisweilen parataktisch.³⁷ Ferner leitet er neue Gedankengänge mit kurzen Zusammenfassungen ein und fügt ein *ergo* hinzu.³⁸ Den stellenweise mündlichen Charakter von *spir.* erklärt Otto Faller damit, dass der Traktat aus Predigten hervorgegangen sein könnte.³⁹ Eine Reihe von Gelehrten erblickt hingegen in *spir.* eine genuine Schrift.⁴⁰

Freilich bewegt sich die Sprache des Traktates insgesamt auf einem höheren Niveau. So greift Ambrosius hier auf ein gewählteres Vokabular zurück, was etwa bei der Verwendung von *tumulus*⁴¹ an Stelle von *sepulchrum*⁴² deutlich wird. Die Sätze des Traktats sind im Allgemeinen länger und der Satzbau ist komplizierter: zur Parataxe tritt die Hypotaxe, Konjunktionen⁴³ verbinden die Gliedsätze. Wie Steven M. Oberhelman nachweisen konnte, ist *spir.* ganz und gar vom Prosarythmus geprägt, konkret vom *cursus mixtus*.⁴⁴ *Sacr.* folgt hingegen nirgends metrischen und akzentuellen Mustern.⁴⁵

³⁶ Vgl. *spir.* 1,6,78: „Leben wir etwa im Wasser wie wir im Geist leben? Werden wir etwa im Wasser gesiegelt wie wir im Geist gesiegelt werden?“

³⁷ Allein in *spir.* 1,6,78 finden sich an drei Stellen parataktische Satzstrukturen: „Numquid in aqua uiuimus sicut in spiritu? Numquid in aqua signamur sicut in spiritu?“; „In ipso enim uiuimus, et ipse est pignus hereditatis nostrae“; „signati sumus, non in natura, sed a deo.“

³⁸ Vgl. *spir.* 1,6,79: „Folglich (ergo) wurden wir von Gott mit dem Geist gesiegelt.“

³⁹ Vgl. O. FALLER SJ (ed./eingel.), *De spiritu sancto libri tres. De incarnationis dominicae sacramento*, Wien, 1964 (CSEL, 79), p. 17*.

⁴⁰ Laut OBERHELMAN (wie Anm. 2), p. 44, Anm. 91 schließen folgende Wissenschaftler für *spir.* einen Predigthintergrund aus: Bardenhewer, Dudden, Ihm, Lazzati, Moerschini, Palanque, Rauschen und Schanz.

⁴¹ Vgl. Ambrosius, *spir.* 1,6,76 (ed. MORESCHINI [wie Anm. 10], p. 108^{10f.}).

⁴² Vgl. DERS., *sacr.* 3,1,1 (ed. SCHMITZ [wie Anm. 17], p. 116²).

⁴³ In *spir.* 1,6,78-80 kommen folgende Konjunktionen vor: et, etiam, etsi, sed.

⁴⁴ Vgl. OBERHELMAN (wie Anm. 2), p. 44.

⁴⁵ Vgl. EBD., p. 108.

3. Theologische Aussagen

3.1 Der Katechesenabschnitt *sacr.* 6,2,6-9 als *locus theologicus*

Der zentrale Begriff im Katechesenabschnitt *sacr.* 6,2,6-9 lautet „geistliches Siegel (*spirital signaculum*)“ (*sacr.* 6,2,8). Anders als viele griechische und lateinische Autoren vor Ambrosius, die die Siegelmetapher verallgemeinernd im Sinne von „Taufe“ gebrauchten, wie zum Beispiel Clemens von Alexandrien (*q. d. s.* 42,4) oder Tertullian (*pudic.* 9,11), bezeichnet jener mit ihr speziell den postbaptismalen Ritus der Geistvermittlung.⁴⁶

In *sacr.* 6,2,6 veranschaulicht Ambrosius seine kurz zuvor aufgestellte These, dass die Dreifaltigkeit bei der Sakramentspendung gemeinsam handelt, mit einem Beispiel.⁴⁷ Als Exempel dient ihm der Ritus der geistlichen Besiegelung, an der sowohl Gott als auch Christus und der Heilige Geist mitwirken: „Gott war es, der dich gesalbt hat, und der Herr hat dich besiegelt und den Heiligen Geist in dein Herz gelegt“ (*sacr.* 6,2,6; vgl. 2 Kor 1,21f.). Ein Vergleich mit der Parallelstelle *myst.* 7,42 lässt erkennen, dass Ambrosius die in 2 Kor 1,21 angesprochene Salbung im übertragenen Sinn als Stärkung (*confirmatio*) versteht. Ambrosius spricht mit seinem Schriftzitat in *sacr.* 6,2,6 also nicht zwei Riten an (postbaptismale Salbung und geistliche Besiegelung), sondern ein und denselben Ritus, nämlich die Besiegelung mit dem Heiligen Geist.⁴⁸ So treten hier sowohl Gott als auch Christus als Spender des Geistes in Erscheinung. Ambrosius unterstreicht damit die innergöttliche Handlungseinheit beim Vollzug der Initiationsriten, die er weiter unten erneut konstatiert: „Das ganze Geheimnis der Dreifaltigkeit ist <in der Initiation> miteinander verbunden (*sed conexum omne mysterium trinitatis*)“ (*sacr.* 6,2,8).

Im Vergleich mit Ambrosius' übrigen Werken⁴⁹ fällt auf, dass er das Pauluswort 2 Kor 1,21f. in *sacr.* 6,2,6 (wie auch in der Parallelstelle *myst.* 7,42) anders zitiert. Während sonst gemäß biblischer Vorlage Gott (*deus*) als alleiniges Handlungssubjekt des Zitats erscheint, sind in der vorliegenden Paraphrase sowohl Gott der Vater als auch Christus die Handlungsträger der Geistbesiegelung. Ambrosius hat hier den Text wohl bewusst umgestaltet, um seine These von der Handlungseinheit der Trinität bei der Feier

⁴⁶ Zu Ambrosius' Mystagogie des *spirital signaculum* vgl. SATTERLEE (wie Anm. 7), pp. 176-178.

⁴⁷ Vgl. hier und im Folgenden BLUMBERG (wie Anm. 12), pp. 65-67.

⁴⁸ Zur geringen Wahrscheinlichkeit einer Ölsalbung beim Mailänder Vollzug der geistlichen Besiegelung vgl. BLUMBERG (wie Anm. 12), pp. 175-183.

⁴⁹ An folgenden, mit Hilfe der elektronischen Datenbank *Bibindex* (www.bibindex.mom.fr) ermittelten Stellen ist Gott in Ambrosius' Zitation bzw. Paraphrase von 2 Kor 1,21f. das alleinige Handlungssubjekt: *spir.* 1,6,78; 1,7,89; *in Luc.* 7,232; *Tob.* 20,67.

der Sakramente exemplifizieren zu können. Die Abwandlung könnte auch eine antianianische Spitze beinhalten: Der Sohn ist in gleicher Weise Gott wie der Vater. Daher verleiht er gemeinsam mit dem Vater den Heiligen Geist.⁵⁰

Nachdem Ambrosius die Einheit von Vater und Sohn bei der Geistverleihung dargelegt hat, hebt er im Folgenden die untrennbare Einheit zwischen Christus und Geist im Kontext der geistlichen Besiegelung hervor: „So, wie der Heilige Geist im Herzen <der Besiegelten> ist, ist auch Christus in <ihrem> Herzen“ (*sacr.* 6,2,6). Als Schriftbeweis dient ihm Hld 8,6: „Lege mich wie ein Siegel auf dein Herz, wie ein Siegel auf deine Arme“ (ebd.). Diesen Ausspruch deutet Ambrosius als ein Wort Christi an die Kirche, d.h. an die Täuflinge. Der inhaltlich etwas abrupt anmutende Übergang von 2 Kor 1,21f. zu Hld 8,6 kann am besten mit Ambrosius' Interesse erklärt werden, für die von Paulus beschriebene Geistbesiegelung einen typologischen Anhaltspunkt im Alten Testament zu finden. In der Tradition altkirchlicher Schriftauslegung erblickten ja die Mystagogen des vierten Jahrhunderts in zahlreichen alttestamentlichen Begebenheiten Typen der Taufe insgesamt oder einzelner Taufriten. So erkennt Ambrosius etwa im Durchzug Israels durch das rote Meer ein Vorbild für das Schreiten der Täuflinge durch den Taufbrunnen (vgl. *sacr.* 1,4,12).⁵¹ Auch die Besiegelung der Täuflinge mit dem Heiligen Geist ist in Ambrosius' Augen bereits im Hohenlied angekündigt, nämlich in Hld 8,6. Ambrosius kommentiert die Typologie nicht weiter, sondern begnügt sich damit, das Zitat aus dem Alten Testament der Paraphrase von 2 Kor 1,21f. folgen zu lassen. Damit gibt er seinen neugetauften Zuhörern zu verstehen, dass von der Geistbesiegelung, wie sie der Apostel Paulus beschreibt, bereits im Alten Testament die Rede ist.

Der typologische Zusammenhang, den Ambrosius zwischen dem Siegel des Hohenliedes und dem geistlichen Siegel der Taufe herstellt, ist originär.⁵² Er ist weder bei griechischen noch bei lateinischen Autoren vor ihm zu finden. Nicht einmal Origenes, dem Ambrosius seine „Entdeckung“ des Hohenliedes verdankt,⁵³ setzt das Siegel in Hld 8,6 in einen typologischen Bezug zum Taufsiegel.

⁵⁰ Zu Ambrosius' offener Auseinandersetzung mit dem Arianismus in *sacr.* siehe unten im selben Kapitel.

⁵¹ Zu Ambrosius' Tauftypologie vgl. FERGUSON (wie Anm. 8), pp. 641f.

⁵² Vgl. hier und im Folgenden BLUMBERG (wie Anm. 12), p. 242. - Ambrosius bezieht das *signaculum* des Hohenliedes auf das geistliche Siegel der Taufe nicht nur in *sacr.* 6,2,6, sondern auch in *myst.* 7,41f. und vermutlich auch in *Isaac.* 8,75, in *psalm.* 118, 15,39,1f. und *virg.* 1,8,48.

⁵³ Vgl. E. DASSMANN, *Ambrosius von Mailand. Leben und Werk*, Stuttgart, 2004, pp. 209f.

Im weiteren Verlauf des Textabschnitts verlässt Ambrosius kurzzeitig die metaphorische Ebene und meint nun mit *signare* eine liturgische Geste: Die Bezeichnung (der Stirn) mit dem Kreuzzeichen.⁵⁴ Sie ist der einzige Gestus, der für den geistverleihenden Ritus in Mailand unter Bischof Ambrosius sicher belegt ist. Die äußere Handlung an den Täuflingen kommentiert er dahingehend, dass sie mit dem Wahrzeichen der Passion Christi versehen werden. Dieses Zeichen prägt sie, gestaltet sie dem leidenden, sterbenden und auferstehenden Christus gleich, der „für die Sünde gekreuzigt worden ist und für Gott lebt“ (*sacr.* 6,2,7; vgl. Röm 6,10).

Überraschender Weise deutet hier Ambrosius die Besiegelung mit dem Heiligen Geist nach demselben theologischen Muster (Röm 6,3-11), nach dem er sonst das Taufbad interpretiert.⁵⁵ Beide also, Taufbad und geistliche Besiegelung, verschaffen dem Täufling Anteil am Gekreuzigten und Auferstandenen. Mit der Anwendung des paulinischen Topos vom Mitsterben und Mitauferstehen der Täuflinge mit Christus auf den geistvermittelnden Ritus entwickelt Ambrosius die Mystagogie des Cyrill von Jerusalem (*catech. myst.* 2,4-7) eigenständig weiter.⁵⁶ Dieser hatte die paulinische Deutung der Taufe (Röm 6) in die östliche Tauftheologie eingeführt.⁵⁷

Die umgestaltende Kraft der Kreuzbezeichnung nach dem Bild des leidenden, sterbenden und auferstehenden Christus lässt an eine Siegelprägung denken. Wie das Siegelbild eines Petschaftes die Siegelmasse formt, so macht das Zeichen des Erlösers die Täuflinge bei der geistlichen Besiegelung christusförmig. An der Referenzstelle *spir.* 1,6,79 schreibt Ambrosius die Umgestaltung der Täuflinge nach dem Bild Christi bei der geistlichen Besiegelung dem Wirken des Heiligen Geistes zu (vgl. Kapitel 3.2).

Im letzten Teil des vorgestellten Katechesenabschnitts trifft Ambrosius pneumatologische Aussagen, mit denen er gegen das arianische Gedanken-gut der Pneumatomachen angeht. Er betont die Souveränität des Heiligen Geistes, der „aus eigenem Willen <die Gnade> zuteilt, nicht aus Gehorsam“⁵⁸. Er ist nach Ambrosius also kein dienender Geist, dem „befohlen wird“⁵⁹, sondern selbst Herr. Dass sich Ambrosius hier bewusst gegen die Pneumatomachen wendet, geht aus dem unmittelbar folgenden Abschnitt hervor. Dort charakterisiert er die Pneumatologie der „Arianer (Arriani)“⁶⁰ als verfehlt.

⁵⁴ Vgl. hier und im Folgenden BLUMBERG (wie Anm. 12), p. 68.

⁵⁵ Vgl. *sacr.* 2,7,20.23; 3,1,1f.; *sacr.* 6,2,7f.

⁵⁶ Vgl. BLUMBERG (wie Anm. 12), p. 250.

⁵⁷ Vgl. B. KLEINHEYER, *Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche*, Regensburg, 1989 (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, 7/1), p. 95.

⁵⁸ Ambrosius, *sacr.* 6,2,9 (ed. SCHMITZ [wie Anm. 17], p. 184¹⁹).

⁵⁹ EBD. (ed. SCHMITZ [wie Anm. 17], p. 184²¹).

⁶⁰ EBD., 6,2,10 (ed. SCHMITZ [wie Anm. 17], p. 186³).

In *sacr.* 6,2,9f. scheint die Ausgangssituation von Ambrosius' Predigt durch. Nachdem er die Mailänder Gemeinde im Jahr 374 vom homöischen Bischof Auxentius übernommen hatte,⁶¹ sah sich Ambrosius in seiner Stadt mit einer homöischen Glaubensgemeinschaft konfrontiert,⁶² die unter seiner Gemeindeleitung freilich zur Minderheit wurde. Denn von Beginn seines bischöflichen Dienstes an verfolgte er theologisch und kirchenpolitisch einen konsequent antihomöischen Kurs.⁶³ Von daher soll die hier angebrachte Polemik die Neugetauften gleichsam gegen das „Gift der Arianer (uenena Arrianorum)“⁶⁴ impfen.

3.2 Die Aussagen über das *spiritale signaculum* in *sacr.* 6,2,6-9 und *spir.* 1,6,78-80 im Vergleich

Ein bedeutsames Komplement zu den Aussagen über das geistliche Siegel in *sacr.* stellen die Ausführungen des Ambrosius in *spir.* dar.⁶⁵ Im Unterschied zur Predigt unterscheidet Ambrosius in *spir.* 1,6,79 explizit zwischen einer äußerlichen und einer innerlichen Besiegelung: „Wenn wir nämlich auch dem Anschein nach am Leib gesiegelt werden, werden wir in Wahrheit jedoch am Herzen gesiegelt.“ (*spir.* 1,6,79) In der Predigt klingen die beiden Ebenen zwar auch an, wenn Ambrosius einerseits feststellt, dass die Neugetauften bei ihrer Besiegelung den Heiligen Geist in ihrem Herzen aufgenommen haben (vgl. *sacr.* 6,2,6) und andererseits darauf hinweist, dass sie dabei im Zeichen des Kreuzes besiegelt worden sind (vgl. *sacr.* 6,2,7). Doch nur der Traktat unterscheidet die beiden Dimensionen ausdrücklich voneinander und misst ihnen je eigene Wertigkeiten bei: Die leibliche Besiegelung ist nur vordergründig („dem Anschein nach“). Die eigentliche Besiegelung („in Wahrheit“) ist unsichtbar und vollzieht sich am inneren Menschen. Die höhere Wertschätzung für das unsichtbar-gnadenhafte Wirken des Heiligen Geistes, das von seiner göttlichen Würde zeugt, erklärt auch die thematische Fokussierung von *spir.* auf die Besiegelung des Herzens. Über die rituelle Gestalt macht der Traktat nämlich keine detaillierten Angaben, während der Prediger Ambrosius gerade die äußeren Vollzüge wie die Bekreuzigung zum Anlass nimmt, mystagogische Vertiefungen anzubringen.

Weiter fällt auf, dass der Heilige Geist in *sacr.* 6,2,6-9 eher als Gabe Gottes und Christi gesehen wird, der den Täuflingen verliehen wird („der Herr

⁶¹ Vgl. MARKSCHIES, Ambrosius (wie Anm. 9), p. 20.

⁶² Vgl. MARKSCHIES, Glauben, p. 47.

⁶³ Vgl. MARKSCHIES, Ambrosius (wie Anm. 9), p. 20.

⁶⁴ Ambrosius, *spir.* 1 *prol.* 17 (ed. MORESCHINI [wie Anm. 10], p. 66¹⁸).

⁶⁵ Zu den Aussagen über das *spiritale signaculum* in *spir.* 1,6,78-80 vgl. im Folgenden BLUMBERG, pp. 91-97.

hat [...] den Heiligen Geist in dein Herz gelegt. Du hast also den Heiligen Geist in deinem Herzen aufgenommen.“) (*sacr.* 6,2,6) Seine eigene Tätigkeit beim Siegelungsvorgang tritt in der Predigt hinter die Tätigkeit von Gott und Christus zurück. Dementsprechend wird über den Heiligen Geist auch an einer anderen Stelle in der Predigt die passivische Aussage getroffen, dass er den Täuflingen „eingegossen wird (infunditur)“.⁶⁶ Demgegenüber stellt Ambrosius im Traktat *spir.* das Wirken des Heiligen Geistes an den Täuflingen bei ihrer Besiegelung heraus: „Wir werden am Herzen gesiegelt, damit der Heilige Geist in uns den Abdruck vom ‘Bild des himmlischen <Menschen>’ [vgl. 1 Kor 15,49] auspräge.“ (*spir.* 1,6,79) Mit dem Ausdruck „Bild des himmlischen“ ist laut 1 Kor 15,45-47 der „himmlische Mensch“ und der „neue Adam“, also Christus gemeint. Er ist gleichsam das Motiv, das der Heilige Geist als Siegelbild in den Herzen der Neugetauften ausformt. Der Geist Gottes macht somit die Neugetauften christusförmig. Nirgends gebraucht Ambrosius die Siegelmetaphorik in einem so offensichtlichen Sinne wie hier. Wie ein Siegelbild eines Petschafes die Siegelmasse formt und seinen Abdruck hinterlässt, so formt der Heilige Geist die Herzen der Initianden nach dem Pragemuster Christi. Im Traktat erscheint also der Heilige Geist als die formative Kraft der geistlichen Besiegelung. Ferner schreibt Ambrosius die Gottebenbildlichkeit des Menschen und seine Anteilhabe an der göttlichen Natur dem Wirken des Geistes zu (vgl. *spir.* 1,6,80).

Freilich wird die Tätigkeit des Heiligen Geistes in *spir.* nicht isoliert betrachtet. Dreimal weist Ambrosius im vorliegenden Abschnitt darauf hin, dass Gott es ist, der den Täufling mit dem Heiligen Geist besiegelt.

Der Vergleich der theologischen Aussagen, die in *sacr.* 6,2,6-9 und in *spir.* 1,6,78-80 getroffen werden, ergibt, dass in der Predigt überwiegend Gott der Vater und Christus als handelnde Subjekte im Vordergrund stehen, in der Abhandlung hingegen auch der Heilige Geist als Handelnder in Erscheinung tritt. Beide Quellen stimmen in der Aussage überein, dass jede Person der Trinität göttlich ist und in Einheit mit den beiden anderen Personen steht. Die unterschiedliche Akzentuierung aber liegt meines Erachtens in der jeweiligen Adressierung begründet. Die Predigt richtet sich an Neugetaufte und damit an ein breit gefächertes Publikum. Hier scheint es Ambrosius als einem sensiblen Seelsorger wohl ratsam zu sein, den Schwerpunkt der Katechese auf Gott, den Vater, und seinen Sohn zu legen, um der Vorstellungskraft seiner theologisch nicht gebildeten Zuhörer entgegen zu kommen. Eine ausgedehnte Geistkatechese hätte sein Publikum mutmaßlich überfordert. Anders steht es mit dem Traktat. Er

⁶⁶ *Sacr.* 3,2,8 (ed. SCHMITZ [wie Anm. 17], p. 124⁹).

ist thematisch dem Heiligen Geist gewidmet und ist an einen theologisch interessierten Kaiser gerichtet.⁶⁷ Von daher kann Ambrosius ein besonderes Augenmerk auf den für die menschliche Vorstellungskraft schwer fassbaren Geist Gottes richten und die geistliche Besiegelung der Täuflinge als Werk des Heiligen Geistes darstellen.

Weiter legt Ambrosius ein unterschiedliches Verhalten beim Zitieren der Heiligen Schrift an den Tag. Während er im Traktat die Bibel meist absolut wortgetreu wiedergibt, nimmt er sich in der Predigt das Recht heraus, Schriftworte abzuändern (vgl. 2 Kor 1,21f. in *sacr.* 6,2,6). Dass Ambrosius seinen Lesern in *spir.* überwiegend den exakten Wortlaut von Bibelziten vorlegt, ist aufgrund der gegebenen Kontrollmöglichkeit leicht einsichtig. Schwerer nachzuvollziehen ist, warum Ambrosius in *myst.*, der „Reinschrift“ seiner Predigt, davon Abstand genommen hat, den von der Bibel abweichenden Wortlaut von 2 Kor 1,21f. zu korrigieren. Es hat den Anschein, dass Ambrosius in diesem Fall das theologische Anliegen, das ihn zur Umformulierung des Pauluswortes veranlasst hatte, wichtiger war als die Treue zum Text.

Bezüglich der Häufigkeit von Schriftziten und -allusionen ist festzuhalten, dass Ambrosius in beiden Vergleichstexten gleich oft aus der Bibel schöpft (jeweils sieben Mal). Markant verschieden ist allerdings sein Belegverhalten. Während er in der Predigt nur zwei Mal seine Quelle kenntlich macht, gibt er sie im Traktat vier Mal an. Auch diese Diskrepanz kann mit den unterschiedlichen Adressaten der Texte erklärt werden. Während eine Vielzahl von Belegangaben die Hörer der Predigt eher verwirrt hätte, konnte Ambrosius mit den gehäuften Quellenangaben in *spir.* dem Kaiser Gratian wunschgemäß signalisieren, dass seine Pneumatologie auf dem Boden der Heiligen Schrift ruhte. Hatte doch Kaiser Gratian das Werk bei Ambrosius mit folgender Vorgabe in Auftrag gegeben: „Weise auf Grund der <heiligen> Schriften [...] nach, dass er <sc. der Heilige Geist> Gott ist (scripturis adque argumentis deum esse convince)!“⁶⁸

⁶⁷ P. NAUTIN, „Les premières relations d'Ambroise avec l'empereur Gratien. Le *De fide* (livres I et II)“, in *Ambroise de Milan. XVI^e Centenaire de son élection épiscopale*, ed. by Y.-M. DUVAL, Paris, 1974, pp. 229-244, hier: pp. 238f. und MARKSCHIES, Glauben (wie Anm. 62), p. 46 verweisen auf Anhaltspunkte dafür, dass Kaiser Gratian im nizänischen Glauben verankert war.

⁶⁸ Gratianus bei Ambrosius, *Epistula Gratiani Imperatoris* 3 (ed. FALLER [wie Anm. 10], p. 4^{17f}).

4. Die theologischen und philosophischen Quellen des Predigers und Autors Ambrosius

Bis hinein ins vergangene Jahrhundert galt Ambrosius als wenig kreativer Denker, der theologische Konzepte von anderen, überwiegend griechischen Kirchenvätern übernahm.⁶⁹ Die Fama von Ambrosius als Plagiator setzte Ambrosius' literarischer Konkurrent Hieronymus († 419) in die Welt (vgl. *prol. in Spir.*; *prol. in hom. in Luc.*). Mittlerweile konnte nachgewiesen werden, dass Ambrosius als Theologe durchaus schöpferisch tätig war. Ambrosius gebraucht zwar philosophische und theologische Traditionen in großem Umfang. Doch vielfach übernimmt er dabei lediglich die Terminologie, die er dann inhaltlich neu füllt.

Die wichtigste Quelle, aus der Ambrosius sowohl in der Predigt, als auch im Traktat schöpft, ist freilich die Heilige Schrift. Allein in dem ausgewählten Predigt-Abschnitt greift er, wie oben erwähnt, sieben Bibelstellen auf,⁷⁰ in dem Traktat sind es ebenso viele.⁷¹ Auch bei der Metapher von der „Besiegelung mit dem Heiligen Geist“ konnte er sich an neutestamentlicher Terminologie (vgl. 2 Kor 1,22; Eph 1,13f.) anlehnen. Andererseits haben bereits der römische Bischof Cornelius († 253) laut Eusebius von Cäsarea (*h.e.* 6,43,15) und Ps.-Didymus (*Trin.* 2,6,6,3), deren Werke Ambrosius kannte, den geistvermittelnden Ritus der Taufe mit der Siegelmetapher in Verbindung gebracht.⁷²

Den Begriff des *spiritale signaculum* hat Ambrosius in die lateinische Theologie eingeführt. Er fand ihn in griechischer Sprache (πνευματικὴ σφραγίς) bei Cyrill von Jerusalem († 386) in dem Werk *catech.* (5,6), das Ambrosius nachweislich kannte, übertrug ihn dann sehr wahrscheinlich ins Lateinische und gab ihm schließlich eine spezielle Bedeutung. Hatte noch Cyrill im Kontext der Taufe unter dem „geistlichen Siegel“ bzw. „Siegel“ alternativ die Taufe als Antitypus der Beschneidung (*catech.* 5,6), die Reinigung des inneren Menschen beim Taufbad (*catech.* 3,4) oder die Gegenwart des Heiligen Geistes in den Getauften (*catech.* 17,36) verstanden, so umschreibt Ambrosius mit der Metapher ausschließlich den postbaptismalen Ritus der Geistvermittlung.

⁶⁹ Vgl. hier und im Folgenden BLUMBERG (wie Anm. 12), pp. 238f.

⁷⁰ Konkret handelt es sich um Hld 8,6; Röm 6,4f.6.10; Röm 8,30; 1 Kor 12,11; 2 Kor 1,21f.

⁷¹ Konkret handelt es sich um Gen 1,26; Ps 4,7; Apg 17,28; 1 Kor 15,49; 2 Kor 1,21f.; Eph 1,13f.; 2 Petr 1,4.

⁷² Vgl. hier und im Folgenden BLUMBERG (wie Anm. 12), pp. 239-247. Ebd. wird auch der Nachweis geführt, dass Ambrosius die hier und im Folgenden genannten Werke anderer Kirchenväter kannte.

Ambrosius' Sicht der geistlichen Besiegelung als Prägung basiert auf einer längeren Deutungsgeschichte der Taufe. Bereits Clemens von Alexandrien (*exc. Thdot.* 80,3), Tertullian (*bapt.* 5,7), Methodius von Olympus (*symp.* 8,8,190f.), Serapion von Thmuis (*euch.* 19 [7]), Ephräm der Syrer (*HdVirg.* 7,5) und Ps.-Didymus (*Trin.* 2,12) sind davon überzeugt, dass die Täuflinge gottebenbildliche bzw. christusähnliche Züge annehmen. Clemens von Alexandrien, Methodius von Olympus und Ephräm der Syrer nennen oder umschreiben diesen Vorgang als eine Besiegelung, wobei es nur im Fall von *symp.* einen Hinweis darauf gibt, dass Ambrosius die Quelle gekannt haben mag. In seinen Augen bewirkt der Heilige Geist die Prägung des Menschen nach dem Bild und Gleichnis Gottes bzw. nach der Form Christi. Damit stellt er sich in eine Deutungstradition, die bereits Athanasius (*ep. Serap.* 1,23,4-7), Ephräm der Syrer (*HdVirg.* 7,6), Didymus (*Spir.* 5,20) und Ps.-Didymus (*Trin.* 2,15) etabliert haben. Dass Ambrosius *ep. Serap.*, *Spir.* und *Trin.* kannte, gilt als sicher.

Laut Ambrosius prägt der Heilige Geist den Täuflingen das Bild des himmlischen Menschen (vgl. 1 Kor 15,49), also das Bild Christi, ein. Diese Aussage ist vermutlich von Ps.-Didymus inspiriert, der die Formung der Getauften nach dem himmlischen Menschen in dem Ambrosius bekannten *Trin.* (2,12) thematisiert. Auf hellenistisch-jüdisches Denken geht Ambrosius' Vorstellung zurück, dass der Heilige Geist den Täuflingen einen „Abdruck vom 'Bild des himmlischen <Menschen>'“ (*spir.* 1,6,79) ausprägt. Laut *Her.* des Philo von Alexandrien, das Ambrosius gut kannte, wurde der Mensch nämlich als ein „Abbild des Bildes <Gottes> (τῆς εἰκόνης ἐκμυχεῖον)“ (*Her.* 231) geschaffen, wobei mit dem Bild Gottes der Logos gemeint ist. Denkbar ist aber auch, dass Ambrosius durch *1 Clem.*, den er ebenfalls kannte, zur Deutung des Menschen als Abdruck des Bildes Christi inspiriert wurde. Dort ist festgehalten, dass der Schöpfer den Menschen als „Abbild seines eigenen Bildes (τῆς ἑαυτοῦ εἰκόνης χαρακτῆρα)“ (*1 Clem.* 33,4) formte.

Ambrosius' Lehre vom geistlichen Siegel steht also terminologisch zwar weitgehend auf dem Fundament griechischer (überwiegend alexandriner) und lateinischer Traditionen. Doch inhaltlich verkörpert sie einen originären theologischen Entwurf.

5. Ambrosianische Spurensuche im heutigen Ordo Confirmationis

Wer in der heutigen Feier der Firmung nach römischem Ritus Spuren ambrosianischer Liturgie und Theologie sucht, wird in bescheidenem Ausmaß fündig. Die markanteste Übereinstimmung besteht im Begriff *signaculum* in der lateinischen Spendeformel: „Accipe signaculum Doni Spiri-

tus Sancti“.⁷³ Die Formel selbst ist allerdings byzantinischen Ursprungs.⁷⁴ Bis in die Zeit und sogar bis in die Gemeinde des Ambrosius von Mailand lassen sich zwei zentrale Elemente des heutigen Firmgottesdienstes zurückverfolgen: Eine Epiklese des Bischofs, der um die Ausgießung des siebenfältigen göttlichen Geistes in Anlehnung an Jes 11,2f. bittet,⁷⁵ und eine Bekreuzigung der Firmlinge.⁷⁶ Die für Firmgottesdienste heutzutage vorgesehenen Schriftlesungen decken sich zum Teil mit den Schriftstellen Jes 11,2f. und Eph 1,13f., die Ambrosius zum Ausgangspunkt seiner Siegelmystagogie macht. Die beiden anderen zentralen Stellen Hld 8,6 und 2 Kor 1,21f. bleiben heute allerdings unberücksichtigt.⁷⁷ Schließlich klingt bei einer deutschsprachigen Oration des Firmgottesdienstes ambrosianische Theologie an. Im Gabengebet des Formulars A heißt es nämlich: „Allmächtiger, ewiger Gott [...]. Wir bitten dich: Nimm die Gebete und Gaben der Neugefirmt an, denen der Geist das Bild deines Sohnes tiefer eingepägt hat.“⁷⁸ Bei Ambrosius findet sich in *spir.* 1,6,79 eine ähnliche Aus-

⁷³ Ordo confirmationis. Pontificale Romanum ex decreto sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Editio typica, Vatikan 1973, p. 26.

⁷⁴ Vgl. PAULUS PAPA VI, Constitutio Apostolica de sacramento confirmationis, in: Ordo confirmationis 1973 (wie Anm. 73), pp. 7-15, hier p. 13.

⁷⁵ Vgl. Ambrosius, *sacr.* 3,2,8 (ed. SCHMITZ [wie Anm. 17], p. 124⁹⁻¹²): „Auf Anrufung des Bischofs hin wird der Heilige Geist eingegossen: 'Der Geist der Weisheit und der Einsicht, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Erkenntnis und der Frömmigkeit, der Geist der heiligen Furcht.'“ – Vgl. die Epiklese des Bischofs im Ordo confirmationis 1973 (wie Anm. 73), p. 26, Nr. 25: „Tu, Domine, immitte in eos Spiritum Sanctum Paraclitum; da eis spiritum sapientiae et intellectus, spiritum consilii et fortitudinis, spiritum scientiae et pietatis; adimple eos spiritu timoris tui“ und die deutsche Version in „Die Feier der Firmung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes“, Freiburg/Br. u.a. 1973, p. 34, Nr. 9: „Wir bitten dich, Herr, sende ihnen den Heiligen Geist, den Beistand. Gib ihnen den Geist der Weisheit und der Einsicht, des Rates, der Erkenntnis und der Stärke, den Geist der Frömmigkeit und der Gottesfurcht.“

⁷⁶ Vgl. Ambrosius, *sacr.* 6,2,7 (ed. SCHMITZ [wie Anm. 17], p. 184^{2f}): wörtlich zitiert oben in Kapitel 2.1. – Vgl. die Rubrik im Ordo confirmationis 1973 (wie Anm. 73), p. 26, Nr. 27: „Episcopus [...] ducit [...] signum crucis in fronte confirmandi“ und die deutsche Version in F.Firmung 1973 (wie Anm. 75), p. 34, Nr. 12: „Der Bischof [...] zeichnet [...] auf die Stirn des Firmlings ein Kreuz.“

⁷⁷ Vgl. die Aufstellung von möglichen Schriftlesungen im Firmgottesdienst im Ordo confirmationis 1973 (wie Anm. 73), pp. 45-49.

⁷⁸ Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe, Freiburg/Br. u.a. 1988², p. 968. Im lateinischen Text der Editio typica tertia kommt der Aspekt der Einprägung des Bildes Christi allerdings weniger deutlich zum Ausdruck: „Quaesumus, Domine, suscipe vota clementer, et praesta, ut, Filio tuo perfectius configurati“. (Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum. Editio typica tertia, Vatikan 2002, p. 982).

sage: „Wir werden am Herzen gesiegelt, damit der Heilige Geist in uns den Abdruck vom 'Bild des himmlischen <Menschen>' <sc. Christi> auspräge.“

Schlussbemerkung

Nach der zurückliegenden Untersuchung von *sacr.* 6,2,6-9 ist festzuhalten, dass Ambrosius in seiner Predigt tiefe theologische Gedanken in einfachen Worten formuliert. Aufgrund der gemischten Zuhörerschaft sind Schlichtheit der Sprache und Klarheit im Ausdruck geboten. Die theologischen Grundbausteine seiner Predigt entstammen der Heiligen Schrift. Damit wird in Zeiten der Häresiebekämpfung einerseits eine zuverlässige Lehre verbürgt, andererseits ein schmuckloser Stil gebraucht. In Ambrosius' Predigt verschmelzen biblische Wendungen und eigene Gedanken. Terminologisch weiß er sich einer Jahrhunderte alten, überwiegend alexandrinischen theologischen Tradition verpflichtet, behält sich aber inhaltlich einen eigenen Ansatz vor. Schließlich überfordert er als Prediger sein zumeist ungebildetes Auditorium nicht mit theologischen Höhenflügen. Somit erweist sich Ambrosius auch in seiner Predigtstätigkeit als feinfühligster Seelsorger.

Summary

In his *De sacramentis*, a work of mystagogical catechesis, Ambrose of Milan († 397) introduces the newly baptized to, among other things, the meaning of the baptismal ceremony's concluding rite, that is, the sealing with the Holy Spirit. Ambrose's comments on the spiritual seal (*spiritalis signaculum*) may be found in, among other places, *sacr.* 6.2.6-9. Taking this rite as an example, he demonstrates that the divine Trinity cooperates in the administration of the sacrament. On the basis of 2 Cor 1:21-22, he shows God and Christ to be the common bestower of the Spirit. The unity of Christ and the Spirit Ambrose underlines by way of a quotation from the Song of Songs (8:6), which he considers to be a typological annunciation of the spiritual sealing that takes place in baptism. Ambrose is the first church father to draw a typological connection between the seal of the Song of Songs and the spiritual seal of baptism. Also original is his interpretation of this rite in connection with Rom 6:3-11.

A comparison of the catechetical addresses in *sacr.* with Ambrose's treatise *De spiritu sancto* reveals numerous differences in both form and content. So in *sacr.* 6.2.6-9, the Spirit is seen as a gift from God and Christ to the baptizands, while in the corresponding passage from *spir.* (1.6.78-80), it is the Spirit's own sealing work on the baptizands that is emphasized. That is the means by which God's

Spirit would imprint the image of Christ on the hearts of the baptizands.

Ambrose is thus responsible for introducing the concept of the *spiritalis signaculum* to Latin theology. After discovering it in Greek (πνευματικὴ σφραγίς) in Cyril of Jerusalem (*catech.* 5.6), Ambrose most likely translated it into Latin and then gave it the meaning described above.

Johannes Chrysostomus und der Neunizänismus: Eine Spurensuche in ausgewählten Predigten des antiochenischen Presbyters¹

Thomas R. KARMANN

(Regensburg)

Einleitung: Predigt und Ketzerbekämpfung

Im vierten Buch seines Dialogs *De sacerdotio*² kommt Johannes Chrysostomus auf die Aufgabe des Priesters und somit des Predigers als Lehrer des rechten Glaubens zu sprechen.³ Johannes beschreibt den Hintergrund dieser Aufgabe mit folgenden Worten:

¹ Der vorliegende Beitrag geht auf einen Vortrag anlässlich des internationalen Forschungskolloquiums: „Die altkirchliche Predigt als *locus theologicus*“ am 20. und 21. September 2007 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt zurück. Aufgrund unterschiedlicher Widrigkeiten war das Erscheinen der Tagungsbeiträge in einem Sammelband bislang nicht möglich, Herrn Prof. Dr. Johan Leemans sei deshalb für die Möglichkeit der Veröffentlichung in der Zeitschrift *Sacris erudiri* ganz herzlich gedankt.

² Zur Datierung der Schrift gibt es in der Forschung unterschiedliche Positionen. Vgl. u.a. M. LOCHBRUNNER, *Über das Priestertum. Systematische und historische Untersuchung über das Priesterbild des Johannes Chrysostomus* (Hereditas 5), Bonn 1993, 110-117. Anders als Lochbrunner, der *De sacerdotio* in die Jahre 378-381 datiert, halte ich die These von Illert, dass der Dialog erst zwischen 388 und 392 verfasst wurde, für nicht unwahrscheinlich. Vgl. M. ILLERT, *Johannes Chrysostomus und das antiochenisch-syrische Mönchtum. Studien zu Theologie, Rhetorik und Kirchenpolitik im antiochenischen Schrifttum des Johannes Chrysostomus*, Zürich 2000, 18-21. Die Schrift wäre dann, wie die hier besprochenen Homilien des Johannes, in der Zeit seines antiochenischen Presbyterats entstanden.

³ In der Forschung ist umstritten, ob sich die Rahmenhandlung von *De sacerdotio* und somit letztlich natürlich die ganze Schrift auf das Amt des Bischofs oder auf das des Presbyters bezieht. Vgl. z.B. Joh. Chrys., *sac.* I, 3, 5f (SC 272, 72). Hinsichtlich des Predigtdienstes ist diese Frage allerdings von untergeordneter Bedeutung, da in Antiochia neben dem Bischof auch die Presbyter predigten. Vgl. u.a. A. OLIVAR, *La predicación cristiana antigua* (BHer.FT 189), Barcelona 1991, 532-537. Außerdem scheint Johannes zwischen Episkopat und Presbyterat mit Ausnahme der Ordinationsvollmacht grundsätzlich keine allzu großen Unterschiede zu sehen. Vgl. z.B. Joh. Chrys., *hom. in 1 Tim.* XI, 1 (PG 62, 553). LOCHBRUNNER, *Priestertum* (Anm. 2), 29 u. 183-190.

„Deshalb müssen wir uns eifrig bemühen, dass das Wort Christi reichlich in uns wohne. Denn wir haben nicht bloß für eine Kampfesart gerüstet zu sein, sondern der uns aufgezwungene Krieg ist ein mannigfaltiger, ins Werk gesetzt von verschiedenartigen Feinden. Auch führen weder alle dieselben Waffen, noch suchen sie uns auf einerlei Weise anzugreifen.

Wer also den Kampf gegen alle aufnehmen will, muss die Kunstgriffe aller kennen, er muss zugleich Bogenschütze und Schleuderer, Ober- und Unterführer, Soldat und Feldherr sein, er muss zugleich zu Fuß und zu Pferd, zu Schiff und auf der Mauer zu streiten verstehen. Bei den gewöhnlichen kriegerischen Kämpfen erhält jeder seine bestimmte Aufgabe, innerhalb deren er die anrückenden Feinde abwehrt. Hier aber geht das nicht so. Wenn man hier den Sieg davontragen will, aber nicht alle Arten der Kriegskunst kennt, so versteht es der Teufel, gerade die einzige Stelle, die vernachlässigt worden ist, aufs Korn zu nehmen, an ihr seine Verführer eindringen und die Schafe rauben zu lassen. Das gelingt aber nicht, wenn er merkt, dass der Hirte in allem genaue Kenntnis besitzt und seine Anschläge vollkommen durchschaut. Daher tut es not, sich von allen Seiten wohl zu wappnen. Denn solange eine Stadt ringsum verschanzt ist, verlacht sie ihre Belagerer, da sie sich in voller Sicherheit weiß; wenn aber einer die Mauer durchbrochen hat, sei es auch nur im Ausmaß einer kleinen Pforte, so hat die Umwallung weiter gar keinen Nutzen mehr, mag die ganze übrige Befestigung noch so sicher aussehen. So verhält es sich auch mit der Stadt Gottes. Solange die Geistesgegenwart und Umsicht des Hirten sie von allen Seiten anstatt einer Mauer schützt, enden alle Anschläge mit Schande und Gelächter für die Feinde, und die Einwohner bleiben darin unbeschädigt. Hat aber jemand vermocht, von einer Seite einzudringen, so wird doch, ohne dass er selbst die Stadt vollständig bezwingt, durch einen Teil, wie man zu sagen pflegt, das Ganze zugrunde gerichtet.“⁴

Im Folgenden geht Chrysostomus dann auf einige Gefahren für die Kirche ein, gegen die der Prediger gewappnet sein muss.⁵ Dabei formuliert er auch ein grundlegendes Prinzip der Orthodoxie: Die rechte Lehre ist für Johannes der „Mittelweg“ (μέσση) zwischen zwei Extremen bzw. das

⁴ Joh. Chrys., *sac.* IV, 3, 42-47 u. 4, 1-27 (SC 272, 252ff). Übersetzung nach BKV² 27, 194f. U.a. verwendet auch Basilius von Cäsarea die Schlachtenmetapher, und zwar das Bild einer Seeschlacht, für die theologischen Auseinandersetzungen seiner Zeit. Vgl. Bas., *spir.* XXX, 76 (FC 12, 312ff).

⁵ Vgl. Joh. Chrys., *sac.* IV, 4, 28-61 (SC 272, 254-258). Johannes nennt hier Heiden, Juden und Häretiker, u.a. Manichäer, Valentinianer und Markioniten. Zur Häresie bei Chrysostomus vgl. allgemein auch A. GONZÁLEZ BLANCO, „Herejes y herejías en la configuración del pensamiento de San Juan Crisóstomo“, in: G. WIRTH (Hg.), *Romanitas – Christianitas. Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit. Johannes Straub zum 70. Geburtstag am 18. Oktober 1982 gewidmet*, Berlin u.a. 1982, 553-585. O. PASQUATO, „Eretici e cattolici ad Antiochia in Giovanni Crisostomo“, in: Aug. 25 (1985) 833-852.

„rechte Maß“ (συμμετρία).⁶ Am Ende des Kapitels befasst er sich dann, wenn auch recht knapp und die komplizierten Konfliktlinien sehr vereinfachend, mit den trinitätstheologischen Auseinandersetzungen und wendet das eben genannte Prinzip auf diese Streitfrage an:

„Desgleichen sind die verblendeten Anhänger der wahnwitzigen Lehre des Sabellius und die tollten Parteigänger des Arius aus Übertreibung (ἐξ ἁμετρίας) vom gesunden Glauben abgefallen. Der Name Christen wird zwar beiden beigelegt; wenn man aber ihre Lehren prüft, so wird man finden, dass die einen um nichts besser sind als die Juden, nur dass sie sich von diesen durch den Namen unterscheiden und dass die anderen mit der Häresie des Paul von Samosata viel Ähnlichkeit haben, beide jedoch außerhalb der Wahrheit stehen.

Von hier droht also große Gefahr, der Weg ist eng und schmal, auf zwei Seiten von steilen Abhängen bedroht, und es besteht nicht geringe Besorgnis, man könnte, während man den einen Gegner zu treffen gedenkt, von dem anderen verwundet werden. Denn wenn man sagt, es gibt nur eine Gottheit (μίαν θεότητα), so bezieht Sabellius diesen Ausdruck sofort auf seine eigene unsinnige Lehre. Macht man hingegen einen Unterschied, indem man den Satz aufstellt, ein anderer ist der Vater, ein anderer der Sohn, ein anderer der Hl. Geist (ἕτερον μὲν τὸν Πατέρα, ἕτερον μὲν τὸν Υἱὸν καὶ τὸ Πνεῦμα δὲ τὸ ἅγιον ἕτερον εἶναι), so steht Arius auf und bezieht den Unterschied in den Personen (τὴν ἐν προσώποις διαφοράν) auf eine Verschiedenheit des Wesens (εἰς παραλλαγήν οὐσίας). Es gilt also, sowohl die gottlose Vermischung des einen (τὴν ἀσεβῆ σύγχυσιν ἐκείνου), wie die unsinnige Trennung des anderen (τὴν μανιώδη τοῦτου διαίρεσιν) zu verabscheuen und zu vermeiden, indem man die Gottheit des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes als eine bekennet (τὴν μὲν θεότητα Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος μίαν ὁμολογοῦντας), aber die drei Subsistenzen hinzufügt (προστιθέντας δὲ τρεῖς ὑποστάσεις). Denn so werden wir die Angriffe beider zurückzuschlagen imstande sein.“⁷

⁶ Chrysostomus verdeutlicht dieses Prinzip am Umgang mit der Tora. Die Anhänger Valentinians und Marcions verwerfen das mosaische Gesetz, die Juden bewerten es zu hoch. Der kirchliche Position ist hingegen der Weg der Mitte: „Die Kirche Gottes jedoch hat die Übertreibungen beider vermieden und den Mittelweg eingeschlagen (τὴν ἀμφοτέρων ἁμετρίαν φεύγουσα, μέσῃ ἐβάδισε). [...] Dieses richtige Maß muss nun jeder einhalten, der mit beiden Richtungen kämpfen will (Δεῖ δὴ τὸν μέλλοντα πρὸς ἀμφοτέρους μάχεσθαι τὴν συμμετρίαν εἰδέναι τούτην).“ Joh. Chrys., *sac.* IV, 4, 49f u. 54f (SC 272, 256). Zur *via media* als theologischem Prinzip der frühen Kirche vgl. allgemein u.a. B. STUDER, *Schola Christiana. Die Theologie zwischen Nizäa (325) und Chalzedon (451)*, Paderborn u.a. 1998, 304ff. M. FIEDROWICZ, *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen christlicher Glaubensreflexion*, Freiburg i.Br. u.a. 2007, 399ff.

⁷ Joh. Chrys., *sac.* IV, 4, 61-81 (SC 272, 258ff). Übersetzung nach BKV² 27, 196f.

Der folgende Beitrag will anhand einiger ausgewählter Homilien des Johannes aus seiner Zeit als Presbyter in Antiochien⁸ untersuchen, ob und wie der wohl größte Prediger der östlichen Kirche, dem die Nachwelt den Titel „Goldmund“ beilegte,⁹ das eben genannte Programm bei seinem „Dienst des Wortes“ bzw. „am Wort“ (ἡ τοῦ λόγου διακονία)¹⁰ umsetzte. Als inhaltlicher Fokus legt sich dabei die Trinitätsfrage nahe. Es handelt sich hierbei ja zum einen um das große Streitthema des 4. Jahrhunderts, zum anderen um das Spezifikum christlicher Theologie überhaupt.¹¹

Die Beschäftigung mit den Predigten des Chrysostomus steht allerdings vor einigen Hürden. Das Oeuvre von Johannes ist äußerst umfangreich – es ist von mehr als 700 sicher authentischen Predigten auszugehen –, kritische Ausgaben fehlen vielfach, dringend benötigte Hilfsmittel stehen nicht zur Verfügung. Außerdem fand die Trinitätstheologie des Johannes bislang in der Forschung wenig Aufmerksamkeit, mir ist nur ein neuerer Aufsatz dazu von Stylianos G. Papadopoulos bekannt.¹² Vielleicht hängt

⁸ Johannes wurde Anfang 386 vom antiochenischen Bischof Flavian zum Presbyter ordiniert. Seither sah er im Predigtdienst eine seiner wichtigsten Aufgaben. Der vorliegende Beitrag beschäftigt sich mit dem Presbyterat des Chrysostomus, das bis zu seiner Wahl zum Bischof von Konstantinopel im Jahre 397 dauerte, v.a. mit den Homilien aus den ersten Jahren dieser Phase. Vgl. hierzu allgemein u.a. Ch. BAUR, *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*. Bd. 1: *Antiochien*, München 1929. J.N.D. KELLY, *Golden Mouth. The Story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop*, London 1995, 1-103. R. BRÄNDLE, *Johannes Chrysostomus: Bischof – Reformator – Märtyrer*, Stuttgart u.a. 1999, 13-56. C. TIERSCH, *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398-404). Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches* (STAC 6), Tübingen 2002, 42-110. Zum Hintergrund vgl. auch I. SANDWELL, *Religious Identity in Late Antiquity. Greeks, Jews, and Christians in Antioch*, Cambridge u.a. 2007. Wendy Mayer hat mit Recht einige der traditionellen Lokalisierungen und Datierungen der Predigten des Johannes in Frage gestellt, die hier behandelten Homilien sind aber mit relativer Sicherheit oder doch mit großer Wahrscheinlichkeit der antiochenischen Zeit des Chrysostomus zuzuordnen. Vgl. W. MAYER, *The Homilies of St John – Provenance. Reshaping the Foundations* (OCA 273), Rom 2005.

⁹ Der früheste Beleg für den Beinamen Chrysostomus findet sich um 547 bei Facundus von Hermiane. Vgl. Facund., *defens.* IV, 2, 26 (CCL 90A, 112). Brändle nennt „Johannes den letzten großen Stadtrhetor der antiken Welt“. BRÄNDLE, Johannes (Anm. 8), 42.

¹⁰ Joh. Chrys., *sac.* IV, 3, 36f (SC 272, 252). Johannes widmet dem Predigtdienst in seiner Schrift *De sacerdotio* ein eigenes Buch (*sac.* V, 1-8 [SC 272, 280-304]) – Lochbrunner spricht hierbei sogar von einem „*directorium homileticum*“ –, dort geht es aber um eher praktische und nicht so sehr um inhaltliche Fragen. Vgl. dazu LOCHBRUNNER, Priestertum (Anm. 2), 162-172.

¹¹ Vgl. allgemein hierzu u.a. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo* (SEAug 11), Rom 1975. R.P.C. HANSON, *The Search of the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318-381*, Edinburgh 1988. F. DÜNZL, *Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche*, Freiburg i.Br. u.a. 2006. L. AYRES, *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford u.a. 2006.

¹² Vgl. S.G. PAPADOPOULOS, „The Holy Trinity and the Parousia of the Holy Spirit According to St. John Chrysostom“, in: P.A. CHAMBERAS (Hg.), *Agape and Diakonia. Essays*

dieses Desinteresse mit dem vielzitierten Satz Preuschens zusammen, dass „die Dogmengeschichte kaum Grund“ habe, Chrysostomus „auch nur ein Kapitel zu widmen“, dass „er in der Geschichte der Pastoraltheologie“ allerdings „ein ganzes Buch“¹³ verdiene. Trotz dieses harten Urteils ist es meiner Ansicht nach aber durchaus gewinnbringend, die in den Predigten des Johannes sichtbar werdende Trinitätslehre einer genaueren Untersuchung zu unterziehen, weil hier nämlich eine Trinitätstheologie fassbar wird, die nicht so sehr für ein theologisches Fachpublikum formuliert ist, sondern gegenüber der gemischten Zuhörerschaft einer spätantiken Großstadtgemeinde.¹⁴ Es ist allerdings aufgrund der genannten Schwierigkeiten einzuräumen, dass die folgenden Ausführungen lediglich eine Art erste Spurensuche bzw. Stichprobe darstellen können.

Hintergrund: Johannes und die kirchliche Situation in Antiochien

Vorab ist jedoch noch kurz auf den Begriff Neunizänismus, der sich im Titel dieses Beitrags findet, einzugehen und zwar deshalb, weil dieser Begriff in der Forschung etwas schwimmt und seine Verwendung z.T., etwa von Basil Studer, heftige Kritik erfährt.¹⁵ Im Anschluss an Christoph Markschies sollen hier Theologien des 4. und beginnenden 5. Jahrhunderts als neunizänisch bezeichnet werden, die sich auf der Grundlage des Bekenntnisses von Nizäa zur Einheit und Gleichheit von Vater und Sohn bekennen, aber auch das Pneuma konsequent in diesen Diskurs miteinbeziehen, gleichzeitig jedoch die selbstständige Existenz der drei göttlichen Personen mit Nachdruck betonen. Für den östlichen Neunizänismus ist dabei die Differenzierung der Begriffe *οὐσία* und *ὑπόστασις* kennzeichnend.¹⁶

in Memory of Bishop Gerasimos of Abydos, Brookline, Mass. 1998, 97-125.

¹³ E. PREUSCHEN, „Johannes Chrysostomus“, in: RE³ 4 (1898) 101-111, hier 109.

¹⁴ „Gleichwohl kann auch der Dogmenhistoriker an Chrysostomus nicht achtlos vorüber gehen. Seine Schriften sind zu zahlreich und zu sehr aus dem unmittelbaren Leben herausgewachsen, als daß nicht der Glaube seiner Zeit sich darin in vielfacher Ausstrahlung widergespiegelt hätte.“ BAUR, Antiochien (Anm. 8), 294. Vgl. hierzu auch S. ZINCONI, „La valore teologico della predicazione di san Giovanni Crisostomo“, in: Aug. 49 (2009) 407-420. Zur Gemeinde bzw. zur Hörerschaft des Johannes vgl. u.a. W. MAYER, „John Chrysostom: Extraordinary Preacher, Ordinary Audience“, in: M. CUNNINGHAM/P. ALLEN (Hg.), *Preacher and Audience. Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, Leiden u.a. 1998, 105-137. J.L. MAXWELL, *Christianization and Communication in Late Antiquity. John Chrysostom and His Congregation in Antioch*, Cambridge u.a. 2006, v.a. 42-117.

¹⁵ Vgl. B. STUDER, „Una valutazione critica del Neonicensimo“, in: Aug. 38 (1998) 29-48. Ders., „Kritische Beobachtungen zum ‚Neunizänismus‘ der modernen deutschen Dogmengeschichte“, in: Adamantius 8 (2002) 152-159.

¹⁶ Vgl. Ch. MARKSCHIES, „Was ist lateinischer ‚Neunizänismus‘? Ein Vorschlag für eine Antwort“, in: ZAC 1 (1997) 73-94, v.a. 73-78. Ders., „Neunicaenismus“, in: RGG⁴ 6 (2003)

Zurückzuweisen ist in diesem Zusammenhang natürlich die Theorie Theodor Zahns und Adolf Harnacks, die unter Jung- bzw. Neunizänismus eine neue Orthodoxie verstand, die das ὁμοούσιος von Nizäa nicht mehr als Ausdruck der Wesenseinheit von Vater und Sohn, sondern lediglich als Wesensähnlichkeit interpretierte.¹⁷

Dass Johannes zumindest in kirchenpolitischer Hinsicht dem Neunizänismus zuzuordnen ist, ist aufgrund seiner Zugehörigkeit zur meletianischen Gemeinde Antiochiens anzunehmen. Meletius wurde 360 Bischof der syrischen Hauptstadt, jedoch alsbald von Kaiser Konstantius II. wieder abgesetzt.¹⁸ 362 konnte der Bischof während der Herrschaft Julians wieder in die syrische Hauptstadt zurückkehren, inzwischen hatte er aber mit dem Homöer Euzoius einen Nachfolger erhalten¹⁹ und im Jahr 362 ließ sich auch der strenge Nizäner Paulinus, der Führer einer kleinen Gemeinde, die sich auf den bereits unter Konstantin abgesetzten Eustathius berief, zum Bischof ordinieren.²⁰ Daneben gab es auch

232f. In Abhebung von Marksches ist zu überlegen, ob man unter Neunizänismus nicht v.a. ein Phänomen östlicher Theologie verstehen sollte.

¹⁷ Vgl. Th. ZAHN, *Marcellus von Ancyra. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie*, Gotha 1867, 87f. A. v. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Bd. 2: *Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas I*, Tübingen 1909, 259-284. Eine detaillierte Auseinandersetzung mit dem Begriff Neunizänismus muss in diesem Beitrag aus Raumgründen unterbleiben. Vgl. hierzu Th.R. KARMANN, *Meletius von Antiochien. Studien zur Geschichte des trinitätstheologischen Streits in den Jahren 360-364 n.Chr.* (RSTh 68), Frankfurt a.M. u.a. 2009, 283-305 u. 389-411.

¹⁸ Meletius, der um 358 Bischof von Sebaste geworden war, sich dort aber gegen Eustathius nicht halten konnte, wurde 360 wohl aufgrund der Protektion des Acacius von Cäsarea Bischof der syrischen Hauptstadt. Nach kurzer Zeit wurde er aber von Konstantius II. ins Exil geschickt. Als Grund für die Absetzung des Meletius wird immer wieder dessen rechtgläubige, also nizänische Gesinnung angeführt. Aufgrund einer aus dieser Zeit erhaltenen Predigt über Spr 8,22 (Epiph., *haer.* LXXIII, 29-33 [GCS 37, 303-308]) kann Meletius aber zu dieser Zeit nicht als Nizäner angesehen werden, sondern gehört theologisch der sog. Mittelpartei an, wenn auch eher deren „rechtem“ Spektrum. Verbannt wurde Meletius wahrscheinlich aufgrund seiner kirchenpolitischen Maßnahmen in Antiochien. Vgl. hierzu u.a. H.Ch. BRENNECKE, *Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche* (BHTh 73), Tübingen 1988, 66-81. F. DÜNZL, „Die Absetzung des Bischofs Meletius von Antiochien 361 n.C.“, in: JAC 43 (2000) 71-93. KARMANN, Meletius (Anm. 17), 51-149. O. HIHN, „The Election and Deposition of Meletius of Antioch: The Fall of an Integrative Bishop“, in: J. LEEHANS u.a. (Hg.), *Episcopal Elections in Late Antiquity* (AKG 119), Berlin/Boston 2011, 357-373.

¹⁹ Euzoius stammte aus Alexandrien und war ein enger Weggefährte des Arius gewesen. Unter Kaiser Valens war er neben Eudoxius von Konstantinopel der wichtigste Vertreter des homöischen Episkopats. Vgl. u.a. J.D. SMITH, „Reflections on Euzoius in Alexandria and Antioch“, in: StPatr 36 (1999) 514-519. Um 375 folgte Dorotheus von Heraclea Euzoius als Bischof der Homöer in Antiochien nach.

²⁰ Die Eustathianer standen seit Langem mit Athanasius von Alexandrien in Gemeinschaft. Als Paulinus 362 u.a. von Lucifer von Cagliari zum Bischof geweiht wurde, war er der von

eine anhomöische Gemeinde in Antiochien unter dem Bischof Theophilus dem Inder²¹ und ab den 370er Jahren auch einen apollinaristischen Bischof namens Vitalis.²²

In dieser verfahrenen innerkirchlichen Konkurrenzsituation wuchs Johannes auf und schloss sich der Gemeinde des Meletius an. Er gehörte einige Jahre dem Asketerion Diodors, eines meletianischen Presbyters und späteren Bischofs von Tarsus an,²³ wurde um 371 von Meletius mit dem Dienst des Anagnosten beauftragt und 380/81 von diesem zum Diakon geweiht.²⁴ Bei Meletius und seiner Gemeinde vermute ich die Anfänge des östlichen Neunizänismus. Dieser bekannte sich nämlich spätestens ab 362/3 zum Symbolon von Nizäa²⁵ und musste nicht zuletzt deswegen

Ägypten und vom Westen als rechtgläubig anerkannte Bischof Antiochiens. Damit kam es in der syrischen Hauptstadt zu einem jahrzehntelangen Schisma zwischen zwei nizänisch gesinnten Gemeinden. Vgl. u.a. F. CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche (IV^e-V^e siècle)*, Paris 1905, v.a. 99-126. KARMANN, Meletius (Anm. 17), 306-321.

²¹ Vgl. u.a. G. FIACCADORI, *Teofilo Indiano*, Ravenna 1992. Antiochien war eines der Hauptzentren der Neuarianer, dort scheint die Verbindung zwischen diesen und den Homöern auch länger angehalten zu haben als anderswo. Zum endgültigen Bruch kam es wahrscheinlich erst in der Anfangszeit Kaiser Valens'. Vgl. u.a. KARMANN, Meletius (Anm. 17), 158ff u. 333.

²² Vitalis gehörte ursprünglich der Gemeinde des Meletius an, wandte sich dann aber den Eustathianern zu und wurde um 375 schließlich zum Bischof der Anhänger des Apollinaris von Laodizea in Antiochia geweiht. Vgl. u.a. H. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Texte und Untersuchungen*, Tübingen 1904, 9 u. 15-19.

²³ Vgl. u.a. L. ABRAMOWSKI, "Diodore de Tarse", in: DHGE 14 (1960) 496-504. Diodor wurde wohl Anfang der 360er Jahre von Meletius zum Presbyter geweiht, während dessen Verbannung unter Valens führte er zusammen mit Flavian die meletianische Gemeinde an. 379 wurde er dann Bischof von Tarsus. Zum Asketerion vgl. R. LECONTE, "L'ascetèrium de Diodore", in: *Mélanges bibliques dédiés en l'honneur André Robert*, Paris 1958, 531-536.

²⁴ Vgl. Pall., *v. Chrys.* 5, 5-15 u. 34f (SC 341, 106-110). Zur Chronologie vgl. allgemein u.a. R.E. CARTER, "The Chronology of Saint John Chrysostom's Early Life", in: *Traditio* 18 (1962) 357-364.

²⁵ Vgl. z.B. H.Ch. BRENNECKE, "Erwägungen zu den Anfängen des Neunizänismus", in: D. PAPANDREU u.a. (Hg.), *Oecumenica et patristica. Festschrift für Wilhelm Schneemelcher zum 75. Geburtstag*, Stuttgart u.a. 1989, 241-257. KARMANN, Meletius (Anm. 17), 283-305 u. 389-411. Die Meletianer bekannten sich 362 auf der Synode von Alexandrien zum Nizänum sowie zur Gottheit des Hl. Geistes, suchten gleichzeitig aber ihre aus der origenistisch-eusebianischen Tradition herkommende Drei-Hypostasen-Lehre damit zu verbinden. Vgl. hierzu u.a. Ath., *tom.* (BRENNECKE u.a. 340-351). M. TETZ, "Über nikäische Orthodoxie. Der sog. Tomus ad Antiochenos des Athanasios von Alexandrien", in: ZNW 66 (1975) 194-222. P. GEMEINHARDT, "Der Tomus ad Antiochenos (362) und die Vielfalt orthodoxer Theologie im 4. Jahrhundert", in: ZKG 117 (2006) 169-196. KARMANN, Meletius (Anm. 17), 168-305. M. SIMONETTI, "Ancora sul concilio di Alessandria del 362, e dintorni", in: Aug. 50 (2010) 5-25. Unter Kaiser Jovian versammelte Meletius dann selbst eine Synode in Antiochien, die sich ebenfalls auf das Credo von 325 festlegte. Vgl. hierzu u.a. Sozr., *h.e.* III, 25, 10-18 (GCS NF 1, 226f). Soz., *h.e.* VI, 4, 7-10 (GCS NF 4, 241f). J. ZACHHUBER, "The Antiochene Synod

unter Kaiser Valens noch einmal, vielleicht sogar zweimal ins Exil gehen.²⁶ 378 konnte er jedoch endgültig zurückkehren und war unter Kaiser Theodosius I. nun eine der Führungspersönlichkeiten der Nizäner im Osten.²⁷ Als Meletius 381 als Vorsitzender des Konzils von Konstantinopel verstarb, wurde der antiochenische Presbyter Flavian sein Nachfolger,²⁸ der Johannes Anfang 386 zum Presbyter ordinierte.²⁹

Auch wenn die trinitätstheologischen Streitigkeiten nach 381 allmählich abklangen, waren sie in der Metropole am Orontes trotzdem noch präsent. Wie uns die Predigten des Chrysostomus selbst beweisen, gab es auch weiterhin arianische Kreise in Antiochia und auch die streng nizänische Gemeinde unter Paulinus bestand weiter fort. Selbst als Paulin um 388 starb, war das Schisma zwischen den Nizänern in der Hauptstadt Syriens noch nicht zu Ende.³⁰ Erst mit dem Tod seines Nachfolgers Evagrius um 394 entspannte sich die problematische Situation allmählich.³¹ Vor diesem Hintergrund legt es sich geradezu nahe, in den Homilien des Johannes nach Reflexen auf die trinitätstheologischen Auseinandersetzungen in Antiochia, einem der Hauptzentren dieses Streits, zu suchen. Eine Frage ist hierbei auch, ob sich Chrysostomus, der ja kirchenpolitisch ein-

of AD 363 and the Beginnings of Neo-Niceneism", in: ZAC 4 (2000) 83-101. KARMANN, Meletius (Anm. 17), 330-411.

²⁶ Aufgrund von Hinweisen bei Gregor von Nyssa (*in Melet.* [GNO 9, 449f]) geht man in der Forschung z.T. davon aus, dass Meletius unter Kaiser Valens Antiochia zweimal verlassen musste. Seine Gemeinde wurde in dieser Zeit unter schwierigen Bedingungen von Flavian und Diodor zusammengehalten. Vgl. u.a. BRENNECKE, Studien (Anm. 18), 232-236.

²⁷ Vgl. u.a. CAVALLERA, Schisme (Anm. 20), 211-216. 379 versammelte Meletius ein großes Konzil in der syrischen Hauptstadt. Hierzu vgl. auch G. BARDY, "Le concile d'Antioche (379)", in: RBen 45 (1933) 196-213.

²⁸ Vgl. u.a. D. GORCE, "Flavien I^{er} d'Antioche", in: DHGE 17 (1971) 380-386. Paulinus hatte sich wohl Hoffnungen gemacht, nach dem Tode des Meletius Bischof aller Nizäner in Antiochien zu werden. Allerdings sprach sich schon die Mehrheit der Synodalen 381 in Konstantinopel für Flavian als Nachfolger des Meletius aus. Hierzu vgl. u.a. A.M. RITTER, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils* (FKDG 15), Göttingen 1965, 56-68.

²⁹ Vgl. Pall., *v. Chrys.* 5, 35-43 (SC 341, 110ff). Der Kirchenhistoriker Socrates berichtet fälschlicherweise, dass Johannes von Evagrius zum Presbyter ordiniert wurde. Vgl. Socr., *h. e.* VI, 3, 2 (GCS NF 1, 313f).

³⁰ Paulinus ordinierte kurz vor seinem Tod gegen die kanonischen Bestimmungen Evagrius zu seinem Nachfolger. Vgl. u.a. M. SPANNEUT, "Evagre d'Antioche", in: DHGE 16 (1967) 102-107.

³¹ Trotz des Todes von Evagrius bestand in Antiochien aber eine eustathianische Sondergemeinde fort, die erst um 415 von Bischof Alexander mit der Großkirche zusammengeführt werden konnte. Letzte Reste der Eustathianer scheinen sich dieser sogar erst um 482 unter Bischof Kalandion angeschlossen zu haben. Vgl. CAVALLERA, Schisme (Anm. 20), 392-398.

deutig dem neunizänischen Lager Antiochiens angehörte, dort aufgrund seiner Predigten auch theologisch verorten lässt.

Spurensuche I: Trinitätsglaube und Katechese

Begibt man sich auf die Spurensuche nach möglichen Aussagen von Chrysostomus zur Trinitätslehre, so sieht man sich u.a. auf dessen Taufkatechesen verwiesen. Im Rahmen der Taufvorbereitung war es ja üblich, den Katechumenen u.a. auch das Glaubensbekenntnis zu erläutern.³² Von den zwölf erhaltenen Taufkatechesen des Johannes enthält die erste der acht 1955 von Antoine Wenger im Athos-Kloster Stavronikita gefundenen einen solchen Abschnitt. Diese Predigtreihe ist schwer zu datieren, sie gehört aber sicherlich in die antiochenische Phase des Chrysostomus, wahrscheinlich in das Jahr 389 oder bald danach.³³ Johannes wendet sich in den Kapiteln 20-23 folgendermaßen an die Taufbewerber:

„Da das Fundament der Frömmigkeit der Glaube ist, so möchte ich über ihn kurz zu euch sprechen, damit wir ein unerschütterliches Fundament legen und dann sicher das ganze übrige Gebäude errichten. Es gehört sich, dass alle, die in dieses geistliche Heer eingeschrieben sind, an den Gott des Alls (τὸν τῶν ὅλων Θεόν) glauben, den Vater unseres Herrn Jesus Christus, den Urgrund aller Dinge (τὸν πάντων αἴτιον), den Unaussprechlichen (τὸν ἄφραστον), den Unbegreiflichen (τὸν ἀπερινόητον), der weder mit Worten noch durch das Denken enthüllt werden kann (τὸν οὔτε λόγῳ οὔτε διανοίᾳ ἐρμηνευθῆναι δυνατόμενον), der alles aus Menschenfreundlichkeit und Güte geschaffen hat.“³⁴

Johannes erläutert also zunächst recht knapp den ersten Artikel des Credo. Gott wird als Schöpfer und Vater Jesu Christi eingeführt. Etwas

³² Zur Initiation in Antiochia vgl. u.a. P. RENTINCK, *La cura pastorale in Antiochia nel IV secolo* (AnGr 178), Rom 1970, 34-56. A. WENGER (Hg.), *Jean Chrysostome, Huit catéchèses baptismales inédites. Introduction, texte critique, traduction et notes* (SC 50^{bis}), Paris ³1985, 66-104. R. KACZYNSKI (Hg.), *Johannes Chrysostomus, Taufkatechesen*, 2 Bde. (FC 6/1-2), Freiburg i.Br. u.a. 1992, Bd. 1, 73-100. J. KNUPP, *Das Mystagogieverständnis des Johannes Chrysostomus* (BbS 4) München 1995, v.a. 35-233. Zur Rekonstruktion des antiochenischen Taufbekenntnisses auf Grundlage der Katechesen Theodors von Mopsuestia vgl. S. GERBER, *Theodor von Mopsuestia und das Nicänum. Studien zu den katechetischen Homilien* (SVigChr 51), Leiden u.a. 2000, 108-119.

³³ Vgl. WENGER, *Catéchèses* (Anm. 32), 59-65. Darauf, dass diese Predigten in Antiochien gehalten wurden, deutet z.B. auch der Umstand hin, dass Chrysostomus zu Beginn der letzten Katechese auf das vorbildliche Leben der barbarisch, also wohl syrisch sprechenden Gottesdienstbesucher vom Lande verweist. Vgl. Joh. Chrys., *catech.* 3/7, 2 (SC 50^{bis}, 248f). Die Zählung der Katechesen folgt der Nummerierung Kaczynskis.

³⁴ Joh. Chrys., *catech.* 3/1, 20 (SC 50^{bis}, 118f). Übersetzung nach FC 6/2, 309.

überraschend ist es, dass er die Unbegreiflichkeit Gottes hier so nachdrücklich betont. Man könnte vermuten, dass er sich an dieser Stelle mit den Anhomöern auseinandersetzt, die davon ausgingen, dass das Wesen Gottes mithilfe des menschlichen Denkens klar erkannt und bestimmt werden kann.³⁵ Johannes fährt hierauf fort:

„Und an unseren Herrn Jesus Christus, seinen eingeborenen Sohn, der in allem dem Vater gleich und ebenbürtig ist (τὸν κατὰ πάντα ὅμοιον καὶ ἴσον τῷ Πατρὶ), der mit ihm eine unveränderliche Gleichheit besitzt (ἀπαράλλακτον ἔχοντα τὴν πρὸς αὐτὸν ὁμοιότητα), der als wesensgleich und als eigene Subsistenz erkannt wird (τὸν ὁμοούσιον καὶ ἐν ἰδίᾳ ὑποστάσει γνωριζόμενον), der auf unsagbare Weise aus ihm [Vater] hervorgegangen ist (τὸν ἀρρήτως ἐξ αὐτοῦ προελθόντα), der über aller Zeit steht und alle Zeitalter geschaffen hat, der in der letzten Zeit um unseres Heiles willen Knechtsgestalt annahm und Mensch wurde, der in der menschlichen Natur lebte, gekreuzigt wurde und am dritten Tage auferstand.“³⁶

Chrysostomus paraphrasiert wiederum recht knapp den zweiten Artikel des Symbolons. Die Aussagen des Johannes beginnen damit, dass er die Ähnlichkeit bzw. Gleichheit zwischen Vater und Sohn betont, und zwar nachdrücklich: κατὰ πάντα ὅμοιος καὶ ἴσος – ἀπαράλλακτος ὁμοιότης. Dies erinnert auf den ersten Blick an die theologischen Aussagen des rechten Spektrums der einstigen Mittelpartei. Er gebraucht aber auch den Begriff *homoousios* für die Relation zwischen Vater und Sohn, und bekennt sich damit eindeutig zum Nizänum. Dass Johannes hier auch das *homoios* verwendet, könnte vielleicht daran liegen, dass er den dem *homoousios* anhaftenden sabellianischen Beigeschmack ausschließen möchte.³⁷ In diese Richtung geht auch die darauf folgende Aussage, die betont,

³⁵ In diesem Abschnitt der Katechese 3/1 wird neben Sabellius nur Arius als theologischer Gegner genannt. Vgl. Joh. Chrys., *catech.* 3/1, 22 (SC 50^{bis}, 119). Es wäre aber denkbar, dass Johannes bei der Formulierung: „Niemand soll euch in Zukunft verwirren, indem er Erfindungen aufgrund seiner eigenen Überlegungen in die Glaubenslehre der Kirche hineinträgt (τὰς ἐκ τῶν οἰκείων λογισμῶν ζητήσεις ἐπιεισφύρων τοῖς τῆς ἐκκλησίας δόγμασι) und die richtigen und gesunden Lehren zu verunreinigen versucht (τὰ ὀρθὰ καὶ ὑγιῆ δόγματα ἐπιθολοῦν βουλόμενος)“ die Neuarianer im Blick hatte. Joh. Chrys., *catech.* 3/1, 24 (SC 50^{bis}, 120). Übersetzung nach FC 6/2, 311.

³⁶ Joh. Chrys., *catech.* 3/1, 21 (SC 50^{bis}, 119). Übersetzung nach FC 6/2, 309.

³⁷ Ähnlich wie Johannes hier, bekannten sich 363 in Antiochia Meletius und dessen Anhänger zum Nizänum und somit zum *homoousios*, legten diesen umstrittenen Begriff allerdings mithilfe des ὅμοιος κατ’ οὐσίαν aus. Vgl. Socr., *h.e.* III, 25, 10-18 (GCS NF 1, 226f). Soz., *h.e.* VI, 4, 7-10 (GCS NF 4, 241f). Auch Basilius von Cäsarea scheint Anfang der 360er Jahre noch das ὅμοιος κατ’ οὐσίαν bevorzugt zu haben. Vgl. Bas., *ep.* CCCLXI (COURTONNE 3, 220ff). R.M. HÜBNER, “Basilius von Caesarea und das Homoousios”, in: L.R. WICKHAM u.a. (Hg.), *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity. Essays in Tribute to George Christopher Stead in Celebration of His Eightieth Birthday* (SVigChr

dass der Sohn eine eigene Hypostase ist: ἐν ἰδίᾳ ὑποστάσει. Die Aussagen zur Inkarnation und dem Erdenleben Christi können in unserem Zusammenhang unberücksichtigt bleiben.³⁸ Im folgenden Abschnitt erläutert Johannes dann die doppelte Zielrichtung seiner Bekenntnisaussagen:

„Ihr müsst diese Wahrheiten in eurem Verstand fest aufgenommen haben, um durch teuflischen Betrug nicht leicht bezwungen zu werden. Wenn euch die Anhänger des Arius überlisten wollen, so wisst genau, dass ihr euer Ohr gegenüber ihren Worten verschließen müsst. Stattdessen müsst ihr ihnen mit Zuversicht antworten und erklären, dass der Sohn dem Vater im Wesen gleich ist (ὁμοιον κατὰ τὴν οὐσίαν ὄντα τῷ Πατρὶ τὸν Υἱόν). Er selbst hat nämlich gesagt: ‚Wie der Vater die Toten auferweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig, wenn er will‘ (Joh 5,21). Durch all dies zeigt er, dass er dieselbe Macht hat wie der Vater (τὴν ἴσην ἔχει τῷ Πατρὶ δύνανται). Und wenn Sabellius von der anderen Seite her die gesunde Lehre verderben will, indem er die Subsistenzen vermischt (συναλείφων τὰς ὑποστάσεις), so verschließt auch vor ihm euer Ohr, meine Lieben, und belehrt ihn, dass das Wesen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes eines ist, dass es aber drei Subsistenzen sind (ἡ μὲν οὐσία Πατὴρ καὶ Υἱὸς καὶ ἅγιος Πνεύματος μία, τρεῖς δὲ αἱ ὑποστάσεις). Denn der Vater kann nicht Sohn genannt werden und der Sohn nicht Vater und der Hl. Geist nicht irgendetwas anderes, sondern jeder besteht als eigene Subsistenz und besitzt doch dieselbe Macht (ἀλλ’ ἕκαστος ἐν τῇ ἰδίᾳ μένων ὑποστάσει τὴν ἴσην δύνανται κέκτηται).“³⁹

Es liegt hier also eine zweifache Stoßrichtung vor: Gegen Arius wird die Gleichheit des Wesens und der Dynamis betont. Vater und Sohn sind ὁμοιοι κατὰ τὴν οὐσίαν. Johannes benutzt allerdings an dieser Stelle auffälligerweise nicht das *homoousios*. Seine antiarianische Aussage belegt er mit Joh 5,21. Gegen Sabellius wird hierauf die Eigenständigkeit der drei göttlichen Personen hervorgehoben. Johannes verwendet dafür die klassische neunizänische Formel: μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις. Vater, Sohn und Geist haben also eine gemeinsame *ousia* und dieselbe Macht, jedoch sind sie je für sich auch eine eigenständige Hypostase. Im folgenden Kapitel geht der Katechet dann noch kurz auf den Hl. Geist ein:

„Ebenso muss euer Denken darin gefestigt sein, dass auch der Hl. Geist die gleiche Würde hat (τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον τῆς αὐτῆς ἀξίας ἐστὶ), wie Chris-

19), Leiden u.a. 1993, 70-91, v.a. 72-78. Zum *homoousios* allgemein vgl. u.a. F. DINSEN, *Homoousios. Die Geschichte des Begriffs bis zum Konzil von Konstantinopel (381)*, Kiel 1976. G.Ch. STEAD, „Homousios“, in: RAC 16 (1994) 364-433.

³⁸ Zur Christologie des Chrysostomus vgl. u.a. J.H. JUZEK, *Die Christologie des hl. Johannes Chrysostomus. Zugleich ein Beitrag zur Dogmatik der Antiochener*, Breslau 1912. M.E. LAWRENZ, *The Christology of John Chrysostom*, Lewiston u.a. 1996.

³⁹ Joh. Chrys., *catech.* 3/1, 22 (SC 50^{bis}, 119f). Übersetzung nach FC 6/2, 309ff.

tus zu den Jüngern sagt: ‚Geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern, tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes‘ (Mt 28,19).⁴⁰

Die Ausführungen zum Pneuma sind äußerst knapp gehalten. Es wird lediglich die gleiche Würde des Geistes (ἡ αὐτῇ ἰσότης) herausgestellt, Johannes belegt dies mit dem matthäischen Taufbefehl. Aus dem Vorhergehenden kann man allerdings für den Hl. Geist ergänzen, dass er mit Vater und Sohn dasselbe Wesen und die gleiche Macht besitzt, allerdings auch eine selbstständige Hypostase ist.⁴¹

Im folgenden Kapitel schärft Johannes den Katechumenen nochmals eindringlich ein, an diesem Bekenntnis festzuhalten und sich von Ketzern nicht verwirren zu lassen. Er ermahnt seine Zuhörer auch, sich vorerst nicht auf Diskussionen über die Trinitätslehre einzulassen, sondern damit zu warten, bis sie ihren Glauben durch Zeugnisse der Schrift weiter vertieft haben und Anfragen so besser gewachsen sind.⁴²

Die hier vorliegenden Aussagen sind also als heilsnotwendiges Minimalwissen des Glaubens anzusehen, eine spekulative Durchdringung war in dieser Predigt nicht angezielt und wohl auch mit Blick auf die Hörer nicht bzw. noch nicht möglich. Dennoch finden wir in diesem kurzen Textabschnitt wichtige Termini neunizänischer Theologie. Der Katechet bekennt sich zum *homoousios*, wenn er auch die Wesensgleichheit zwischen Vater und Sohn vor allem mit den Adjektiven *homoios* und *isos* ausdrückt. Vielleicht kann man hier im Hintergrund das mittelparteilich angehauchte theologische Profil der Meletianer erkennen. Daneben ist die Terminologie des Predigers aber geradezu klassisch neunizänisch: *mia ousia – treis hypostaseis*. Johannes geht darüber hinaus auch auf den Hl. Geist ein und spricht ihm dieselbe Würde wie Vater und Sohn zu. Aufgrund der ersten Taufkatechese der Stavronikita-Reihe ist Chrysostomus also theologisch klar im Lager der Neunizäner zu verorten.

Exkurs: Die Authentizität der Homelia catechetica 3/1

Der gerade festgestellte Befund hat allerdings einen Schönheitsfehler: Hermann-Josef Vogt hat die Katechese 3/1 aufgrund des eben vorgestellten bekenntnisartigen Teils Johannes abgesprochen, sie zwar meletiani-

⁴⁰ Joh. Chrys., *catech.* 3/1, 23 (SC 50^{bis}, 120). Übersetzung nach FC 6/2, 311.

⁴¹ Zur Pneumatologie des Johannes vgl. u.a. J.H. JUZEK, „Die Lehre des hl. Johannes Chrysostomus über den Hl. Geist“, in: Kath. 93/1 (1913) 309-320. S. ZINCONI, „Lo Spirito Santo nelle ‚catechesi‘ di Giovanni Crisostomo“, in: S. FELICI (Hg.), *Spirito Santo e catechesis patristica* (BSRel 54), Rom 1983, 23-31.

⁴² Vgl. Joh. Chrys., *catech.* 3/1, 24 (SC 50^{bis}, 120f).

schen Kreisen zugeschrieben, sie jedoch in die Zeit zwischen 362 und 379 bzw. 374 datiert.⁴³ Vogt nimmt nämlich an, dass in der ersten Taufkatechese der Stavronikita-Reihe ein vollständiges Credo vorliegt.⁴⁴ Da dieses Bekenntnis allerdings viele Formulierungen enthalte, die nicht recht zu einem offiziellen Symbolon aus der Zeit des Chrysostomus passen, spricht er diesem die Predigt ab. Vogt weist vor allem darauf hin, dass in der von Wenger entdeckten Homilie die Relation von Gott-Vater und Gott-Sohn in erster Linie mit dem Begriff ὁμοιος bzw. ὁμοιότης ausgedrückt wird und andererseits kaum solche trinitätstheologischen Termini auftauchen, wie man sie nach dem Konzil von Konstantinopel 381 erwarten würde.⁴⁵ Als weiteres Argument führt er zudem an, dass aufgrund einer anderen Predigt des Johannes gezeigt werden kann, dass das antiochenische Credo zu seiner Zeit am Ende Zusätze zur Auferstehung der Toten und zum ewigen Leben enthielt, solche aber in der *Homilia catechetica* 3/1 fehlen.⁴⁶

Methodisch nicht unproblematisch an der Argumentation Vogts ist m.E., dass er für die Bezweiflung der Autorschaft des Chrysostomus nur auf den bekennnisartigen Teil der Predigt rekurriert. Betrachtet man hingegen die ganze Homilie, so findet sich wohl kaum etwas, was eine Datierung in die Zeit Kaiser Valens', also in eine Phase, als die Gemeinde des Meletius schwer bedrängt war, nahelegen würde, es finden sich vielmehr einige inhaltliche Übereinstimmungen zu anderen Predigten des Johannes.⁴⁷ Darüber hinaus ist in diesem Kontext auch zu bedenken, dass die Handschrift, welche die besprochene Homilie enthält, eine ganze Reihe Taufkatechesen überliefert, die alle Chrysostomus zugeschrieben werden und von denen zumindest eine mit Sicherheit Johannes gehört. Außerdem finden sich in dem Stavronikita-Manuskript auch noch andere Predigten des Johannes.⁴⁸

Daneben ist auch zu fragen, ob die Annahme Vogts, dass es sich hier um ein Taufbekenntnis handelt, auf der ja letztlich seine ganze Argumen-

⁴³ Vgl. H.J. VOGT, „Das Glaubensbekenntnis des Johannes Chrysostomus? Versuch einer ‚Symbolstudie‘ mit einem Exkurs zu Baruch 3,38 bei den Vätern“, in: ZAC 3 (1999) 64-86.

⁴⁴ Vgl. VOGT, Glaubensbekenntnis (Anm. 43), 66.

⁴⁵ Vgl. VOGT, Glaubensbekenntnis (Anm. 43), 80-85.

⁴⁶ Vgl. VOGT, Glaubensbekenntnis (Anm. 43), 85f. Joh. Chrys., *hom. in 1 Cor.* XL, 1f (PG 61, 348f).

⁴⁷ Vgl. WENGER, Catéchèses (Anm. 32), 48-59, v.a. 50f. Bezüglich der Katechese 3/1 verweist Antoine Wenger auf Übereinstimmungen mit der 20. Homilie zum Epheserbrief (*catech.* 3/1, 12f [SC 50^{bis}, 114f] u. *hom. in Eph.* XX, 4 [PG 62, 140ff]) sowie auf inhaltliche Parallelen zu den Katechesen 1 und 2/1.

⁴⁸ Vgl. WENGER, Catéchèses (Anm. 32), 7-21. Das Stavronikita-Manuskript 6 enthält u.a. acht Katechesen, eine davon war bereits bekannt, es handelt sich dabei um die vierte der von A. Papadopoulos-Kerameus 1909 herausgegebenen Predigten, deren lateinische Übersetzung des Diakons Anianus von Celeda man ja schon lange kannte (*catech.* 2/4 [FC 6/1, 254-289]).

tation aufbaut, tatsächlich zutreffend ist. Da Vogt selbst mehrfach betont, dass sich in der Katechese 3/1 zahlreiche Aussagen finden, zu denen sich keine Parallelen in anderen Symbola ausfindig machen lassen, ja manches sogar nicht in ein Credo zu passen scheint, könnte man auch annehmen, dass die besprochene Passage zwar Formulierungen aus einem Taufbekenntnis aufnimmt, aber nicht selbst ein solches ist, sondern lediglich eine trinitarisch strukturierte kurze Zusammenfassung des für die Täuflinge absolut heilsnotwendigen Glaubenswissens darstellt. Dies würde dann auch verständlich machen, warum sich der Katechet hier auf die Trinität beschränkt und die ihm natürlich vertrauten Zusätze des Credos zur Eschatologie nicht erwähnt.⁴⁹

Darüber hinaus beinhaltet die oben besprochene Passage m.E. nichts, was die Verfasserschaft des Johannes tatsächlich ausschließen würde. Denn auch in der achten Genesis-Homilie, worauf Vogt ja selbst verweist, wird das Verhältnis von Vater und Sohn mit dem Adjektiv ὁμοιος beschrieben.⁵⁰ Außerdem ist festzustellen, dass sich das *homoousios* in den Schriften des Chrysostomus, anders als von Vogt suggeriert, eher selten findet, hier jedoch verwendet wird.⁵¹ Bei Johannes Chrysostomus wird stattdessen häufig der Terminus ἕως herangezogen, der uns auch in der

⁴⁹ Vogt weist z.B. darauf hin, dass sich die Aussagen über den Sohn, dass dieser „auf unsagbare Weise aus dem Vater hervorgegangen ist“, dass er „über aller Zeit steht und alle Zeitalter geschaffen hat“ (*catech.* 3/1, 21, 4ff [SC 50^{bis}, 119]), „so in keinem Glaubensbekenntnis finden“, sondern „eher theologische Aussagen sind“. VOGT, Glaubensbekenntnis (Anm. 43), 71. Da Vogt an mehreren Stellen seiner Analysen zu ähnlichen Urteilen kommt, gehe ich davon aus, dass hier kein offizielles Taufbekenntnis zitiert wird, was sich auch aufgrund der Aussagen von *catech.* 3/2, 22 (SC 50^{bis}, 119f) nahelegt, die mit einem Credotext selbst ja nichts mehr gemein haben.

⁵⁰ Vgl. Joh. Chrys., *hom. in Gen.* VIII, 3 (PG 53,72). In dieser Predigt findet sich für den Sohn der Ausdruck ὁ τῷ Πατρὶ ὁμοιος κατὰ τὴν οὐσίαν und es wird auch von πολλὴν [...] τῆς οὐσίας τὴν ὁμοιότητά zwischen Vater und Sohn gesprochen. Vogt verweist als Hintergrund dieser Formulierungen in der achten Genesis-Homilie auf Gen 1,26 (καθ' ὁμοίωσιν). Vgl. VOGT, Glaubensbekenntnis (Anm. 43), 80-83. Dennoch zeigt die angeführte Stelle aber, dass es für Johannes möglich war, die Relation von Vater und Sohn mit dem Lexem *homoios* auszudrücken. In der 39. Johannes-Homilie findet sich übrigens für den Sohn die Formulierung κατὰ πάντα εἰκλῶς τῷ Πατρί, die wie das *homoios* ebenfalls eher mittelparteilich als eindeutig nizänisch klingt. Joh. Chrys., *hom. in Jo.* XXXIX, 4 (PG 59, 226). Vgl. BAUR, Antiochien (Anm. 8), 295.

⁵¹ Es ist Vogt zuzustimmen, wenn er davon ausgeht, dass „das ὁμοούσιος dem Johannes Chrysostomus auch schon in seiner antiochenischen Zeit ganz selbstverständlich war“. VOGT, Glaubensbekenntnis (Anm. 43), 82. Allerdings findet sich der Ausdruck nicht so häufig in seinem Werk, wie man es vielleicht erwarten würde. Vgl. Joh. Chrys., *catech.* 3/1, 21, 4 (SC 50^{bis}, 119); *anom.* VII, 80 u. 83 (SC 396, 116); *hom. in Mt.* LIV, 2 (PG 58, 534); *hom. in Jo.* LII, 3 (PG 59, 290); *hom. in 1 Cor.* XXVI, 2 (PG 61, 214).

Katechese 3/1 begegnet.⁵² Daneben kann man z.B. auch darauf hinweisen, dass im bekenntnisartigen Teil der ersten Stavronikita-Homilie die Unbegreiflichkeit Gottes stark herausgestellt wird, was in anderen Schriften des Johannes Parallelen hat, andererseits für ein Symbolon aber nicht gerade typisch ist.⁵³ Außerdem ist auch zu fragen, ob man tatsächlich, wie Vogt es bei einer Taufkatechese des Johannes erwartet, davon ausgehen muss, in einem solchen Text Formulierungen des *Nizäno-Konstantinopolitanum* oder anderer Dokumente aus dem Umfeld des Konzils von 381 *expressis verbis* vorzufinden.⁵⁴

Auch wenn mich die Argumente Vogts vor diesem Hintergrund kaum oder nur z.T. überzeugen und man bezüglich der *Homilia catechetica* 3/1 wohl weiterhin, wenn auch mit gewissen Vorbehalten, von einer Verfasserschaft des Chrysostomus ausgehen kann, so legen sich doch weitere Stichproben im Oeuvre des Johannes nahe, um unsere Ausgangsfrage einer Beantwortung zuzuführen.

Spurensuche II: Die Auseinandersetzung mit den Neunizänern

Dass Johannes auch theologisch als Neunizäner anzusehen ist, belegt eine Vielzahl von zumeist kurzen Ausführungen in zahlreichen Predigten. Chrysostomus Baur und neuerdings Stylianos Papadopoulos haben hierzu

⁵² Vgl. u.a. Joh. Chrys., *catech.* 3/1, 21, 2 (SC 50^{bis}, 119); *incomprehens.* IV, 275 (SC 28^{bis}, 250); *hom. in Mt.* II, 2 (PG 57, 25); XV, 8 (PG 57, 234); XXIX, 2 (PG 57, 360); *hom. in Jo.* XLIX, 2 (PG 59, 275f); *exp. in Ps.* CIX, 2 (PG 55, 268).

⁵³ Vgl. u.a. Joh. Chrys., *catech.* 3/1, 20, 7f (SC 50^{bis}, 119); *incomprehens.* III, 53-59 (SC 28^{bis}, 190); *hom. in Mt.* II, 2 (PG 57, 25).

⁵⁴ Bekanntlich ist die Entstehungsgeschichte des NC noch immer äußerst strittig, teilweise wird sogar ein unmittelbarer Zusammenhang mit dem Konzil von Konstantinopel 381 in Zweifel gezogen. Daneben ist auch die frühe Rezeptionsgeschichte dieses Symbols nur sehr schemenhaft eruierbar. Vgl. hierzu u.a. RITTER, Konzil (Anm. 28), 132-208. W.-D. HAUSCHILD, "Nicäno-Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis", in: TRE 24 (1994) 444-456. R. STAATS, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen*, Darmstadt 1996, v.a. 34-120 u. 143-179. V.H. DRECOLL, "Wie nizänisch ist das Nicaeno-Constantinopolitanum? Zur Diskussion der Herkunft von NC durch Staats, Abramowski, Hauschild und Ritter", in: ZKG 107 (1996) 1-18. Selbst wenn man wie Staats eine Entstehung des Credo 381 auf der Synode von Antiochien annimmt, muss man nicht unbedingt davon ausgehen, dass Johannes zehn Jahre später alle Formulierungen dieses Bekenntnisses in eine kurze Glaubenserklärung für Katechumenen aufnimmt. Vgl. hierzu insgesamt auch A. HEISER, "Johannes Chrysostomus und das Nicaeno-Constantinopolitanum", in: *Teologia* 14 (2010) 11-27. Methodisch ist es m.E. nicht unproblematisch, aus dem Fehlen von Formulierungen des NC in der hier zu besprechenden Taufkatechese darauf zu schließen, dass Chrysostomus deswegen nicht der Autor dieser Homilie sein könne. Vgl. VOGT, Glaubensbekenntnis (Anm. 43), 81, 83 u. 85f.

einige Belege zusammengestellt.⁵⁵ Ich möchte bei unserer zweiten Stichprobe deshalb nicht noch einmal all diese Texte untersuchen, sondern kurz auf Chrysostomus' Predigtzyklus gegen die Anhomöer eingehen.

Insgesamt sind uns hierzu zwölf Predigten von Johannes erhalten, die letzten beiden gehören allerdings in die Anfangsphase seines Episkopats in Konstantinopel.⁵⁶ Die übrigen Homilien zerfallen in fünf über die Unerkennbarkeit Gottes und vier Predigten über die Gleichheit von Vater und Sohn bzw. gegen die Anhomöer. Als sechste Predigt dieses Zyklus wird das Enkomion auf Philogonius, einen rechtgläubigen Bischof Antiochiens zu Beginn des arianischen Streits gezählt, das für unseren Zusammenhang allerdings nichts austrägt. Diese zehn bzw. neun Predigten gehören in die Anfangsphase des Presbyterats von Johannes, also in die Jahre 386/87.⁵⁷ Chrysostomus scheint von den Neuarianern,⁵⁸ die damals in Antiochien wohl noch recht stark waren – Kopecek nennt die Metropole am Orontes ja sogar „Neo-Arianism's birthplace“⁵⁹ –, zu dieser Auseinandersetzung aufgefordert worden zu sein.⁶⁰

Für Chrysostomus war die eunomianische These von der völligen Erkennbarkeit des göttlichen Wesens für den Menschen und das rationale Forschen der Anhänger des Aetius schwerste Gotteslästerung.⁶¹ In seinen Homilien geht es ihm aber nicht in erster Linie um die argumentative

⁵⁵ Vgl. BAUR, Antiochien (Anm. 8), 294ff. PAPADOPOULOS, Trinity (Anm. 12), 97ff.

⁵⁶ Vgl. Joh. Chrys., *anom.* XI u. XII (SC 396, 286-314 u. 318-356). TIERSCH, Johannes (Anm. 8), 111-124.

⁵⁷ Vgl. Joh. Chrys., *incomprehens.* I-V (SC 28^{bis}, 92-322); *Philogon.* (PG 48, 746-756); *anom.* VII-X (SC 396, 108-282). A.-M. MALINGREY (Hg.), *Jean Chrysostome, Sur l'égalité du Père et du Fils. Contre les Anoméens homélies VII-XII. Introduction, texte critique, traduction et notes* (SC 396), Paris 1994, 18-29 u. 369f. KELLY, Golden Mouth (Anm. 8), 60ff.

⁵⁸ Zu den Neuarianern vgl. u.a. M. ALBERTZ, „Zur Geschichte der jung-arianischen Kirchengemeinschaft“, in: ThStKr 82 (1909) 205-278. L. ABRAMOWSKI, „Eunomios“, in: RAC 6 (1966) 936-947. Th.A. KOPECEK, *A History of Neo-Arianism* (PatMS 8), 2 Bde., Philadelphia 1979. R.P. VAGGIONE, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, Oxford u.a. 2000. Es ist in diesem Zusammenhang jedoch zu bedenken, dass Chrysostomus sich in seinen Homilien nicht mit Eunomius selbst, sondern mit dessen Anhängern in Antiochien, also wohl mit einer popularisierten Form anhomöischer Theologie auseinandersetzte.

⁵⁹ KOPECEK, *History* (Anm. 58), 529.

⁶⁰ „Da ich aber durch Gottes Gnade gehört habe, dass sie [Anhomöer] mich auffordern und anstacheln, mich auf diesen Streit einzulassen, habe ich mich nunmehr getrost vorbereitet und die Waffen ergriffen, die ‚all die hohen Gedankengebäude niederreißen, die sich gegen die Erkenntnis Gottes auftürmen‘ (1Kor 10,4f). Ich habe aber diese Waffen ergriffen, nicht um die Feinde niederzuwerfen, sondern um die Gefallenen aufzurichten.“ Joh. Chrys., *incomprehens.* I, 340-346 (SC 28^{bis}, 130ff).

⁶¹ In *incomprehens.* I, 188ff (SC 28^{bis}, 116) wendet sich Chrysostomus z.B. folgendermaßen an seine Zuhörer: „Deswegen ermahne ich euch, ihren Wahnsinn [der Anhomöer] zu meiden! Den größten Wahnsinn nenne ich nämlich die hartnäckige Behauptung, zu wissen, was Gottes Wesen ist.“

Widerlegung seiner Gegner, sondern um die Überzeugung der eigenen Gemeinde und deren Schutz vor den Anhomöern. Daneben hat er aber natürlich auch die Neuarianer selbst im Blick und zwar unter folgendem Aspekt: „Nicht aus Feindschaft reden wir, sondern um sie [die Anhomöer] aufzurichten.“⁶²

Als Hauptthese der Predigtreihe ist die Unerkennbarkeit des Wesens Gottes anzusehen. Chrysostomus wendet sich hier also direkt gegen die zentralen Aussagen der Neuarianer.⁶³ Für Johannes ist der Mensch, der nicht einmal das Wesen seiner eigenen Seele erkennen kann, unfähig, von sich aus die *ousia* Gottes zu erforschen oder zu erkennen, dies ist nach Johannes ja selbst den himmlischen Heerscharen nicht möglich.⁶⁴ Chrysostomus argumentiert gegen die Anhomöer aber nicht nur logisch, sondern vor allem auf Grundlage der Schrift, seine Art, Theologie zu betreiben, ist durch und durch biblisch ausgerichtet. In der bereits zitierten fünften Predigt formuliert Johannes dies etwa folgendermaßen: „Aber damit wir solche Fragen nicht nur durch Vernunftschlüsse beweisen, wollen wir unsere Rede wieder auf die Hl. Schrift zurückführen.“⁶⁵

Andererseits finden wir aber auch in den Predigten gegen die Eunomianer die grundlegenden neunizänischen Termini, erstaunlicherweise jedoch viel seltener, als man es wohl in diesem Zusammenhang erwarten würde. In der fünften Homilie argumentiert er gegen den ontologischen Subordinatismus der Anhomöer etwa folgendermaßen:

⁶² Joh. Chrys., *incomprehens.* V, 369f (SC 28^{bis}, 302). In *incomprehens.* V, 323ff (SC 28^{bis}, 306) ruft Johannes seine Gemeinde auch dazu auf, für die neuarianischen Gegner zu beten.

⁶³ Vgl. hierzu grundsätzlich u.a. J. DANIELOU, „L'incompréhensibilité de Dieu d'après saint Jean Chrysostome“, in: RSR 37 (1950) 176-194. E. AMAND DE MENDIETA, „L'incompréhensibilité de l'essence divine d'après Jean Chrysostome“, in: P.C. CHRISTOU (Hg.), *Symposion. Studies on St. John Chrysostom* (ABla 18), Thessaloniki 1973, 23-40. KOPECEK, *History* (Anm. 58), 529-539. Als Hauptübel anhomöischer Theologie (ἡ βίζα τοῦτων τῶν κακῶν) nennt Chrysostomus die Behauptung: „Gott zu kennen, wie sich Gott selbst kennt (ὅτι Θεὸν οἶδα ὡς αὐτὸς ὁ Θεὸς ἑαυτὸν οἶδε).“ Joh. Chrys., *incomprehens.* II, 157ff (SC 28^{bis}, 154). Vor diesem Hintergrund wird der Gegensatz zur Theologie des Johannes besonders deutlich.

⁶⁴ Vgl. z.B. Joh. Chrys., *incomprehens.* V, 251-267 (SC 28^{bis}, 292ff): „Höre nur, was der Prophet über die Engel und die menschliche Natur sagt, dass nur ein kleiner Unterschied zwischen dieser und jener sei. [...] Aber dennoch, wenn auch nur eine geringe Differenz besteht, da überhaupt eine Differenz besteht, kennen wir das Wesen der Engel nicht genau, und auch wenn wir tausendmal darüber philosophieren, können wir es nicht fassen. Doch was rede ich von den Engeln, wo wir doch unsere eigene Seele nicht recht kennen, mehr noch so gut wie gar nicht? [...] Sie [Anhomöer] kennen die Engel zwar nicht, ja nicht einmal ihre eigenen Seelen, aber sie bestehen hartnäckig darauf, den Herrn und Schöpfer des Alls genau zu kennen. Was könnte schlimmer sein als diese Gottlosigkeit?“

⁶⁵ Joh. Chrys., *incomprehens.* V, 284f (SC 28^{bis}, 296).

„Unter den Namen [Gottes] gibt es nämlich zum einen gemeinsame (κοινά), zum anderen je eigene (ἴδια); gemeinsame, um die Gleichheit des Wesens (τὸ ἀπαράλλακτον τῆς οὐσίας) anzuzeigen, je eigene, um die Eigentümlichkeiten der Subsistenzen (τὴν ἰδιότητα τῶν ὑποστάσεων) zu charakterisieren. Die Namen Vater und Sohn sind also je einer Subsistenz eigen (ἴδιον ἐκάστης ὑποστάσεως), Gott und Herr aber gemeinsam (κοινόν).“⁶⁶

Auch das *homousios* gebraucht Chrysostomus in diesem Predigtzyklus, jedoch m.W. nur an einer Stelle, und zwar in der siebten Homilie gegen die Anhomöer. Aus dieser Stelle geht vielleicht auch hervor, warum Johannes die Schlagworte des trinitätstheologischen Streits so zurückhaltend verwendet, sie sind ihm bereits zur Selbstverständlichkeit geworden. Dass der Sohn als Gezeugter (ὁ γεννηθεὶς) mit dem Vater als Zeugenden (τῷ γεννήσαντι) *homousios* ist, ist für ihn wohl zu eindeutig, als dass er es permanent wiederholen müsste.⁶⁷

Der kurze Blick in die Anhomöer-Predigten kann folgendermaßen zusammengefasst werden: Johannes erweist sich auch hier mit der neonizänischen Terminologie vertraut. Er ist zwar kein Prediger, der einen Beitrag zur Weiterentwicklung der Trinitätstheologie leistet, er ist jedoch theologisch auf der Höhe der Zeit. Hervorzuheben ist, dass es vor allem das Anliegen des Chrysostomus war, die Kernwahrheiten des Glaubens für die ganze Gemeinde zugänglich zu machen und diese biblisch zu fundamentieren.⁶⁸ Ansätze für eine spekulative Durchdringung des Glaubens fehlen aber weitgehend bei ihm, dies war im Gegensatz zu den Anhomöern nicht sein Ziel:

„So weiß auch ich viele Dinge, ihre Art und Weise (αὐτῶν τὸν τρόπον) verstehe ich aber nicht. Dass Gott überall ist, weiß ich, und dass er überall ganz ist; das Wie aber (τὸ δὲ πῶς), weiß ich nicht. Dass er anfangslos und ewig ist, weiß ich; das Wie aber, weiß ich nicht. Denn durch keine Spekulation (λογισμός) kann man erfassen, wie eine Wesenheit sein kann (πῶς οἶόν τε οὐσίαν εἶναι), weder wie eine ist, die ihr Sein aus sich selbst, noch wie eine, die ihr Sein von einem anderen hat (μήτε παρ’ ἐαυτῆς μήτε παρ’

⁶⁶ Joh. Chrys., *incomprehens.* V, 110-114 (SC 28^{bis}, 280).

⁶⁷ Vgl. Joh. Chrys., *anom.* VII, 79-87 (SC 396, 116).

⁶⁸ Lochbrunner weist auf die Unterschiede zwischen der Auseinandersetzung der Kappadokier mit Eunomius und den Anhomöerpredigten des Chrysostomus hin: „Wir dürfen von ihm [Johannes] keine ‚théologie savant‘ erwarten, aber wir können uns an seiner Fähigkeit zu verantwortungsbewusster ‚haute vulgarisation‘ erbauen.“ Er spricht in diesem Zusammenhang mit Blick auf Chrysostomus auch von „theologia publica“. LOCHBRUNNER, Priestertum (Anm. 2), 133f. Zu den Kappadokier vgl. u.a. KOPECEK, *History* (Anm. 58), 361-392 u. 441-508. V.H. DRECOLL, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner* (FKDG 66), Göttingen 1996, 43-146.

ἐτέρου τὸ εἶναι ἔχουσιν). Ich weiß, dass er [Gott-Vater] den Sohn gezeugt hat, das Wie aber, durchschaue ich nicht; ich weiß, dass der Geist aus ihm ist, das Wie aus ihm aber, verstehe ich nicht.“⁶⁹

Abschließend ist noch darauf hinzuweisen, dass Johannes in seinen Predigten gegen die Neuarier nicht beim Dogma stehenbleibt, sondern dieses stets mit ethischen Aussagen korreliert. Auf den engen Konnex von Dogma und Ethos, von Orthodoxie und Orthopraxis sowie auf den biblischen und doxologischen Charakter seiner Theologie ist an dieser Stelle mit Manfred Lochbrunner nachdrücklich hinzuweisen, aus Raumgründen kann dies allerdings hier nicht näher ausgeführt werden.⁷⁰

Spurensuche III: Das antiochenische Schisma

Die zehn bzw. eigentlich neun antiochenischen Predigten gegen die Anhomöer belegen ganz deutlich, dass sich Johannes auch noch fünf bzw. sechs Jahre nach dem Konzil von Konstantinopel und nach den Häretikergesetzen Theodosius' I. in der syrischen Hauptstadt mit christlicher Konkurrenz arianischer Provenienz auseinandersetzen musste.⁷¹ Vor diesem Hintergrund legt sich natürlich die Frage nahe, ob sich im Oeuvre des Johannes auch Hinweise auf eine Auseinandersetzung mit der konkurrierenden Gemeinde auf der „rechten“ Seite, also den Altnizänern um Paulinus finden lassen.

Für eine Stichprobe könnte man hoffen, in zwei Predigten auf bereits verstorbene antiochenische Bischöfe, die im trinitätstheologischen Streit eine nicht unbedeutende Rolle spielten, fündig zu werden. Ich habe hier zum einen das Enkomion auf Eustathius, der noch unter Konstantin verbannt wurde und auf den sich die Gemeinde des Paulinus ja berief,⁷² und

⁶⁹ Joh. Chrys., *incomprehens.* I, 156-164 (SC 28^{bis}, 110ff).

⁷⁰ Lochbrunner beschreibt anhand der fünften Anhomöerhomilie exemplarisch die theologische Methode des Chrysostomus. Vgl. LOCHBRUNNER, Priestertum (Anm. 2), 133-142.

⁷¹ Wie aus der Predigt des Ps.-Martyrius hervorgeht, scheinen die Homilien des Johannes gegen die Anhomöer in der syrischen Hauptstadt durchaus eine nachhaltige Wirkung gehabt zu haben. Vgl. Mart. Ant., *pan.* 12 (WALLRAFF 54ff). Zu den Häretikergesetzen des Theodosius vgl. u.a. ALBERTZ, Geschichte (Anm. 58), 246-255. RITTER, Konzil (Anm. 28), 127-131. R.M. ERRINGTON, „Church and State in the First Years of Theodosius I“, in: Chiron 27 (1997) 21-72.

⁷² Vgl. Joh. Chrys., *pan. Eust.* (PG 50, 597-606). Zu Eustathius vgl. u.a. R.V. SELLERS, *Eustathius of Antioch and his Place in the Early History of Christian Doctrine*, Cambridge 1928. M. SPANNEUT, *Les écrits et la doctrine d'Eustathe d'Antioche*, Lille 1946. R. LORENZ, „Eustathius von Antiochien“, in: TRE 10 (1982) 543-546.

zum anderen die Homilie auf Meletius, den vor nicht allzu langer Zeit verstorbenen Bischof und Konkurrenten Paulins, im Blick.⁷³

Erstaunlicherweise kommt Chrysostomus in diesen beiden Predigten aber nicht auf das Schisma zwischen den beiden nizänisch gesinnten Gruppen in der Hauptstadt Syriens zu sprechen. Paulinus und die Eustathianer werden nicht erwähnt.⁷⁴ Jean-Noel Guinot geht vor diesem Hintergrund sogar soweit, zu behaupten, dass, wenn man für die antiochenische Kirchengeschichte des 4. Jahrhunderts nur das Werk des Johannes als Quelle zur Verfügung hätte, wahrscheinlich kein solches Schisma vermutet werden würde.⁷⁵ Interessant ist, dass Johannes am Ende seiner Predigt über Eustathius Meletius als dessen direkten Nachfolger darstellt und zwar auch in Hinblick auf die Lehre. Zwischen den beiden Bischöfen ist in Wirklichkeit aber ein zeitlicher Abstand von etwa dreißig Jahren und auch theologisch sind durchaus Differenzen festzustellen.⁷⁶ Meletius, der Bischof, der Johannes taufte, zum Lektor bestimmte und ihn schließlich kurz vor seinem Tod zum Diakon weihte, wird in einer Predigt wohl aus dem Jahre 386, als der große Verteidiger der Orthodoxie dargestellt.⁷⁷ Die „zweifelhaften Anfänge“⁷⁸ dieses Kirchenmannes, seine fehlende Anerkennung im Westen und in Ägypten sowie die zahlreichen Gegenbischöfe in Antiochia selbst werden von Johannes nicht erwähnt.

⁷³ Vgl. Joh. Chrys., *pan. Melet.* (PG 50, 515-520). Hierzu vgl. auch J. ALISSANDRATOS, „The Structure of the Funeral Oration in John Chrysostom's Eulogy of Meletius“, in: ByS(P) (1980) 182-198.

⁷⁴ Namentlich wird Paulinus m.W. in den Johannes zugeschriebenen Predigten nur in der *Homilia de anathemate* genannt, und zwar zusammen mit Apollinaris von Laodizea (*anath.* 3 [PG 48, 949]). Allerdings ist es in der Forschung umstritten, ob diese Predigt Chrysostomus oder dessen Bischof Flavian zugeschrieben werden muss. Vgl. u.a. CAVALLERA, Schisme (Anm. 20), 15-19 u. 278-282.

⁷⁵ Vgl. J.-N. GUINOT, „L'histoire du siège d'Antioche relue par Jean Chrysostome. Idéalisation ou déformation intentionnelle?“, in: B. CABOURET (Hg.), *Antioche de Syrie. Histoire, images et traces de la ville antique* (Topoi 5), Lyon 2004, 459-479.

⁷⁶ Vgl. Joh. Chrys., *pan. Eust.* 4 (PG 50, 605). GUINOT, *Histoire* (Anm. 75), 473ff. E. SOLER, „L'utilisation de l'histoire de l'Église d'Antioche au IV^e siècle par Jean Chrysostome, dans les débuts de sa prédication“, in: B. POUDERON/Y.-M. DUVAL (Hg.), *L'historiographie de l'Église des premiers siècles* (ThH 114), Paris 2001, 499-509, v.a. 505ff. Ob die trinitätstheologischen Differenzen zwischen Meletianern und Eustathianern in den 380er Jahren noch eine Rolle spielten, geht aus den Quellen nicht hervor.

⁷⁷ Vgl. Joh. Chrys., *pan. Melet.* 1 (PG 50, 516). GUINOT, *Histoire* (Anm. 75), 467f u. 473ff. Meletius wurde noch in der zweiten Hälfte der 370er Jahre von Damasus von Rom und Petrus von Alexandrien, also Parteigängern Paulins, aber auch von Hieronymus, den Paulinus ja zum Presbyter ordiniert hatte, als Arian angesehen, zumindest aber wurde seine Rechtgläubigkeit von diesen bezweifelt. Vgl. Bas., *ep.* CCLXVI, 2 (COURTONE 3, 135). Hier., *ep.* XV, 2f (CSEL 54,64).

⁷⁸ H. v. CAMPENHAUSEN, *Griechische Kirchenväter*, Stuttgart u.a. 1986, 96.

Meletius wird als Heiliger stilisiert, Flavian, der Bischof des Johannes, als dessen würdiger Nachfolger. Chrysostomus äußert sich z.B. am Ende des Enkomions kurz nach dem Bericht über den Tod des Meletius in Blick auf Flavian folgendermaßen:

„Denn der menschenfreundliche Gott hatte Mitleid mit uns aufgrund unseres Schmerzes, schnell ernannte er uns einen anderen Hirten [Flavian], der mit viel Sorgfalt auf die Charaktereigenschaften von jenem [Meletius] achtete und das Bild seiner ganzen Tugend bewahrte; als dieser auf den Bischofsstuhl stieg, zog er uns sogleich das Trauergewand aus und stillte den Schmerz, das Gedenken an den Seligen erneuerte er aber umso mehr.“⁷⁹

Flavian wird hier, ohne dass auch nur ein Wort zum bestehenden Schisma in Antiochien fällt, als legitimer Nachfolger des Meletius dargestellt. Meletius wiederum ist der rechtgläubige Bischof in der Tradition des Eustathius. Für Paulinus und seine Gemeinde ist bei einer solchen Schilderung kein Platz mehr. Johannes setzt sich in diesen beiden Predigten also nicht mit den Altnizänern auseinander, er marginalisiert sie stattdessen und macht für seinen Bischof Flavian Propaganda.⁸⁰ Unter diesem kirchenpolitischen Blickwinkel kann man bereits die erste Predigt des Chrysostomus lesen, die er am Tag seiner Ordination zum Presbyter durch Flavian hielt, dort heißt es nämlich:

„Wen also, wen von den Mitknechten soll ich loben? Wen anders als den gemeinsamen Lehrer [Flavian] der Vaterstadt und eben deshalb auch der ganzen Welt. Wie dieser euch erzogen hat, bis zum Tod für die Wahrheit einzutreten, so habt auch ihr die anderen Menschen gelehrt, eher das Leben als den rechten Glauben aufzugeben. [...]

Er [Flavian] hat am Steuer seinen Platz eingenommen, nicht um auf die Bahn der Gestirne, auf Riffe und Klippen zu achten, sondern auf die Angriffe der Dämonen, auf die Ränke des Teufels und auf spitzfindige Streitereien, und indem er das Heer ringsum in Bewegung setzt, verschafft er allen Sicherheit. Denn er sucht nicht nur den Untergang des Schiffleins zu verhindern, sondern unternimmt alles, dass nicht einer von den Passagieren beunruhigt

⁷⁹ Joh. Chrys., *pan. Melet.* 3 (PG 50, 519).

⁸⁰ Chrysostomus scheint durch sein Wirken auch neue Mitglieder für die Gemeinde Flavians gewonnen zu haben. Vgl. Joh. Chrys., *Anna* I, 1 (PG 54, 634). TIERSCH, Johannes (Anm. 8), 86f. Zum Verhältnis zwischen Johannes und Flavian vgl. auch BAUR, Antiochien (Anm. 8), 322-327. In der Predigtreihe *De statu ad populum Antiochenum* aus dem Jahre 387 wird das Engagement Flavians zur Rettung Antiochiens in der sog. Statuenaffäre stark herausgestellt, auch hierin könnte man eine gewisse Propaganda des Johannes für seinen Bischof sehen. Vgl. z.B. Joh. Chrys., *stat.* XXI (PG 49, 211-222). Zum Hintergrund vgl. u.a. F. VAN DE PAVERD (Hg.), *St. John Chrysostom, The Homilies on the Statues* (OCA 239), Rom 1991, 1-159. TIERSCH, Johannes (Anm. 8), 92-110.

oder bedrängt wird. Dank seiner Person und seiner Weisheit fahren wir alle mit günstigem Wind, die Segel des Schiffes voll ausgespannt.

Als wir den früheren Vater [Meletius] verloren, der auch diesen [Flavian] für uns gezeugt hat, war es um unsere Sache schlecht bestellt. Darum klagten wir bitterlich, weil wir nicht erwarteten, dass diesen Thron ein anderer Mann von gleicher Art übernehmen würde. Als nun aber dieser erschien und in unsere Mitte trat, ließ er alle Mutlosigkeit wie eine Wolke vorüberziehen und alle Trauer verschwinden, nicht indem er uns nach und nach den Schmerz nahm, sondern so schnell, als wenn jener Selige selbst sich aus dem Sarg erhoben und wieder diesen Thron bestiegen hätte.“⁸¹

Vor diesem Hintergrund erstaunt es nicht, dass eine der ersten Aktionen des Johannes als Bischof von Konstantinopel wohl darin bestand, Flavians Anerkennung in Rom zu erwirken. 398 gelang dies, das Schisma war nun zumindest formal beendet.⁸²

Abschließend soll noch kurz auf die elfte Homilie des Johannes zum Epheserbrief eingegangen werden.⁸³ Der Prediger erwähnt zwar auch hier die Eustathianer nicht namentlich, aber es finden sich in dieser Homilie ausgehend von Eph 4,4ff Ausführungen zum Thema Spaltung in der Kirche, die sicherlich auf die antiochenische Situation zu beziehen sind:

„Wenn wir [Klerus] aber aufgestellt sind, um andere aufzubauen, welche Strafe steht dann denen bevor, die dies nicht tun, vielmehr noch Spaltungen hervorrufen? Nichts ist so sehr imstande, Trennung in der Kirche hervorzurufen, als die Herrschsucht (*φιλαρχία*); nichts erzürnt Gott so sehr als Trennung in der Kirche (*τὸ ἑκκλησίαν διαιρεθῆναι*). Und hätten wir auch

⁸¹ Joh. Chrys., *ordin.* 3, 150-155 u. 260-268; 4, 269-277 (SC 272, 402ff u. 414ff). Übersetzung nach BKV¹ 63, 408 u. 412. Zu dieser Predigt vgl. auch LOCHBRUNNER, Priestertum (Anm. 2), 288-302. Johannes preist Flavian in dieser Ansprache, die Lochbrunner nicht ganz zutreffend als Primizpredigt bezeichnet, als „Vater, Lehrer, Hirten und Steuermann“ (*ordin.* 4, 294f [SC 272, 416]) und rühmt v.a. dessen maßvolle Askese (*ordin.* 3, 155-260 [SC 272, 404-414]). Die innerkirchlichen Auseinandersetzungen werden dabei kaum angesprochen (evtl. *ordin.* 3, 159ff [SC 272, 404]). Chrysostomus beschränkt sich darauf, Flavian als „Meletius redivivus“ darzustellen und für ihn so Propaganda zu machen.

⁸² Vgl. Ch. BAUR, *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*. Bd. 2: *Konstantinopel*, München 1930, 20-23.

⁸³ Die Datierung der Homilien zum Epheserbrief ist in der Forschung umstritten, allerdings legt es sich, wenn man nicht von verschiedenen Redaktionsstufen ausgehen möchte, gerade aufgrund der elften Homilie nahe, den Predigtzyklus in Antiochia zu verorten. In der Forschung wird diese Predigt immer wieder mit den Ereignissen um den Tod des Evagrius in Verbindung gebracht, mir erscheint ein Zusammenhang mit der Ordination des Evagrius und dem Tode des Paulinus allerdings ebenfalls als nicht unwahrscheinlich. Vgl. hierzu P. KOHLGRAF, *Die Ekklesiologie des Epheserbriefes in der Auslegung durch Johannes Chrysostomus. Eine Untersuchung zur Wirkungsgeschichte paulinischer Theologie* (Hereditas 19), Bonn 2001, 29-44.

unzählig viel Gutes getan, wenn wir die kirchliche Gesamtheit zerreißen (οἱ τὸ πλήρωμα κατὰτέμνοντες τὸ ἐκκλησιαστικόν), werden wir dafür nicht weniger bestraft werden als jene, welche seinen Leib [Christi] zerfleischt haben (τῶν τὸ σῶμα αὐτοῦ διατεμόντων). Letzteres ward der ganzen Welt zum Heile, wenn es auch nicht in dieser Absicht geschah; ersteres dagegen bringt nie und nimmer Nutzen mit sich, sondern schlägt zum größten Schaden aus (πολλή ἢ βλάβη). Diese meine Worte gelten nicht bloß der Obrigkeit (πρὸς τοὺς ἄρχοντας), sondern auch den Untergebenen (πρὸς τοὺς ἀρχομένους). [...] Dieser Schaden ist nicht geringer als der von den Feinden [der Kirche] angerichtete, sondern um vieles größer. Jener macht sie [Kirche] noch herrlicher, dieser würdigt sie auch in den Augen der Feinde herab, wenn sie von ihren eigenen Kindern bekriegt wird. Sie erblicken darin einen schlagenden Beweis für die innere Unwahrheit der Kirche, dass die in ihr Geborenen und Erzogenen und in ihren Geheimnissen genau Unterrichteten plötzlich Feindseligkeiten gegen sie beginnen.

Dies sei für diejenigen gesagt, die ohne zu überlegen sich solchen anschließen, welche Spaltungen in der Kirche hervorrufen (τοῖς σχίζουσι τὴν Ἐκκλησίαν). Denn haben jene Leute eine der kirchlichen entgegengesetzte Glaubenslehre (δόγματα ἔχουσι ἐναντία), so darf man schon deswegen keine Gemeinschaft mit jenen eingehen (ἐκείνοις ἀναμίγνυσθαι); stimmen sie aber darin mit ihr überein (τὰ αὐτὰ φρονοῦσι), dann umso weniger. Ja, warum denn? Weil sie dann an der Herrschsucht kranken (Ὅτι φιλαρχίας ἐστὶν ἡ νόσος). [...] Was willst du einwenden? Es ist derselbe Glaube, auch jene sind Rechtgläubige (ἡ αὐτὴ πίστις ἐστὶν, ὁρθόδοξοί εἰσι καὶ αὗτοι)? Warum halten sie es also nicht mit uns? ‚Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe‘ (Eph 4,5). Steht ihre Sache gut, dann ist es um uns schlecht bestellt; steht aber unsere Sache gut, dann ist es um sie schlecht bestellt.“⁸⁴

Aus dieser kurzen Passage geht hervor, dass sich Johannes des Skandals der Kirchenspaltung in seiner Heimatstadt sehr wohl bewusst war.⁸⁵ Auch wenn sich hier keine eindeutige dogmatische Bewertung der Konkurrenten findet, sie werden möglicherweise sogar für rechtgläubig angesehen,⁸⁶ so bewertet Chrysostomus die Spaltung der Kirche doch zutiefst

⁸⁴ Joh. Chrys., *hom. in Eph.* XI, 4 u. 5 (PG 62, 85f). Übersetzung nach BKV² 2/15, 310ff. Vgl. hierzu auch GUINOT, *Histoire* (Anm. 75), 462ff.

⁸⁵ Chrysostomus scheint auch in *hom. in 1 Cor.* III, 1 (PG 61, 21ff) auf die antiochenische Situation anzuspähen. Vgl. GUINOT, (Anm. 75), 460f. Auch die Beschreibung der Zustände bei Ordinationen in *sac.* III, 11, 1-142 (SC 272, 188-198) könnte sich auf das Schisma in der syrischen Hauptstadt beziehen. Vgl. LOCHBRUNNER, *Priestertum* (Anm. 2), 95ff.

⁸⁶ Ob auch Johannes die in *hom. in Eph.* XI, 5 (PG 62, 86) angesprochenen Gegner für orthodox hält, geht aus der Predigt nicht eindeutig hervor, es ist aber anzunehmen. Die Schwierigkeiten zwischen Meletianern und Eustathianern lagen zur Zeit des Presbyterats des Chrysostomus also wohl nicht mehr auf dogmatischer, sondern auf rein disziplinarischer Ebene: „Glaubt ihr denn, ich bitte euch, es genüge, dass sie sich rechtgläubig (ὁρθόδοξοι)

theologisch. Er beurteilt sie als genauso sündhaft wie die Häresie,⁸⁷ ja er geht sogar soweit, sie mit der Hinrichtung des Herrn gleichzusetzen: „Deinen Herrn aber zerfleischt du, ohne dich zu entsetzen? Die Glieder deines Herrn zerstückelst du, ohne zu zittern? Die Kirche ist das Vaterhaus, ‚ein Leib und ein Geist‘ (Eph 4,4).“⁸⁸

Ergebnis: Johannes – ein Neunizäner ohne spekulatives Interesse

Aufgrund der in diesem Beitrag behandelten Predigten, aber auch aufgrund der eingangs zitierten Passage aus *De sacerdotio* erweist sich Chrysostomus klar als Neunizäner. Er bekennt sich zum einen göttlichen Wesen von Vater, Sohn und Geist, betont daneben aber die Eigenständigkeit der drei göttlichen Hypostasen. Festzustellen ist aber auch, und hier zeigt sich wohl, dass seine Predigtstätigkeit in Antiochien, wie Baur es formuliert, „in eine Zeit verhältnismäßiger dogmatischer Ruhe und Windstille fiel“⁸⁹, dass Johannes an den Feinheiten trinitätstheologischer Terminologie relativ uninteressiert war: Die in den langwierigen Ausei-

nennen, wenn sie die Ordinationen (τὰ τῆς χειροτονίας) hintertreiben und unmöglich machen? Und was nützt alles andere, wenn diese nicht gewissenhaft vor sich geht? Auch für dies muss man kämpfen, gerade so wie für den Glauben. Denn ist es einem jeden erlaubt, seine Hände zu füllen, wie die Alten sich ausdrücken, und Priester zu werden, dann mögen sich alle hinzudrängen; vergebens ist dann dieser Altar errichtet, vergebens die Fülle der Kirche, vergebens die Schar der Priester; dann lasst uns all das aufheben und beseitigen! [...] Wie vermögen wir den Spott der Heiden zu ertragen? Wenn sie uns schon wegen der Häresien Vorwürfe machen, was werden sie erst darüber sagen? Wenn sie dieselben Glaubenslehren (τὰ αὐτὰ δόγματα), dieselben Geheimnisse (τὰ αὐτὰ μυστήρια) haben, warum drängt sich ein fremder Vorsteher in eine fremde Kirche widerrechtlich ein? Seht ihr, sagen sie, dass bei den Christen alles voll Eitelkeit ist? Lediglich Herrschsucht (φιλαρχία) findet man bei ihnen und bittere Unwahrheit.“ Übersetzung nach BKV² 2/15, 312. Auch wenn die genauen Hintergründe aus der Predigt nicht klar werden, so geht doch hervor, dass das Schisma in Antiochien mit der Ordination von Bischöfen und/oder Presbytern zusammenhing. Vgl. hierzu KOHLGRAF, Ekklesiologie (Anm. 83), 22-29.

⁸⁷ „Deshalb erkläre und bezeuge ich: Spaltungen in der Kirche hervorrufen ist keine geringere Sünde als in Häresie zu verfallen (ὅτι τοῦ εἰς αἵρεσιν ἐμπεσεῖν τὸ τὴν Ἐκκλησίαν σχίσαι οὐκ ἑλαττόν ἐστι κακόν).“ Joh. Chrys., *hom. in Eph.* XI, 5 (PG 62, 86). Übersetzung nach BKV² 2/15, 313. Auch wenn die Gegner des Johannes rechtgläubig sind, macht dies für ihn somit kaum einen Unterschied.

⁸⁸ Joh. Chrys., *hom. in Eph.* XI, 6 (PG 62, 87). Übersetzung nach BKV² 2/15, 314. Für Chrysostomus ist jede Sünde Schädigung der Kirche, also des Leibes Christi. Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, dass Johannes Spaltung in der Kirche als Zerstückelung des Leibes Christi interpretiert und denjenigen, die dafür verantwortlich sind, schwere Schuld und Sünde vorwirft. Vgl. hierzu KOHLGRAF, Ekklesiologie (Anm. 83), v.a.273-276.

⁸⁹ BAUR, Antiochien (Anm. 8), 294.

nersetzungen gefundenen Lösungen waren ihm einleuchtend und sie genügten ihm:

„Ich schäme mich aber und erröte, dass ich davon zu reden anfangen soll. Denn wer wird nicht über uns lachen, wenn wir uns bemühen, so klare Sachverhalte darzulegen und zu beweisen? Sollte es aber nicht Missbilligung erfahren, zu fragen, ob der Sohn dem Vater wesensgleich sei (ὁμοούσιός ἐστιν ὁ Υἱὸς τοῦ Πατρὸς)? Dies nämlich bedeutet, nicht nur gegen die Schrift allein, sondern auch gegen das allgemeine Urteil aller Menschen und gegen die Natur der Sache zu streiten. Denn dass der Gezeugte dem Zeugenden wesensgleich ist (ὁμοούσιος ὁ γεννηθεὶς τῷ γεννήσαντι), dies kann man nicht nur bei den Menschen, sondern bei allen Tieren und auch bei den Bäumen sehen. Wäre es da also nicht unziemlich, dass dieses unveränderliche Gesetz bei Pflanzen, Menschen und Tieren Bestand hat, bei Gott allein aber verändert und umgekehrt würde.“⁹⁰

Wenn Johannes in der gerade zitierten Passage der siebten Anhomöerhomilie auch eher begrifflich-philosophisch argumentiert, so zeigt sich beim Durchgang durch seine Predigten aber, dass die Grundlage seiner theologischen Aussagen zumeist und vor allem die Hl. Schrift ist. Theologisch zu argumentieren, bedeutet für Chrysostomus in erster Linie, biblisch zu argumentieren. Vor diesem Hintergrund verwundert es auch nicht, dass Johannes in der eben angeführten Predigt folgendermaßen fortfährt: „Aber damit es außerdem nicht so erscheint, als würden wir dies nur mit menschlichen Sachverhalten (ἀπὸ τῶν παρ’ ἡμῶν πραγμάτων) begründen, lasst uns dies nun von der Schrift her (ἀπὸ τῶν Γραφῶν) beweisen und unsere Rede darauf lenken.“⁹¹ Das Fundament allen theologischen Redens ist für Johannes die Bibel, die Predigt ist für ihn in erster Linie ein Ort der Begegnung und Auseinandersetzung mit der Schrift, ein *locus biblicus*.

Als ein weiteres Merkmal für die Art, wie Chrysostomus in seinen Predigten Theologie betreibt, ist festzuhalten, dass es Johannes genügte, seinen Zuhörern den erreichten theologischen Stand, also eine Art dogmatisches Grundwissen zu präsentieren, dass er aber keinerlei Interesse daran besaß, die theologische Spekulation voranzutreiben bzw. weitergehende Fragen zu diskutieren. Dies wird z.B. in folgenden Aussagen aus der 24. Homilie zum Johannesevangelium deutlich:

„Da wir dieses nun wissen, lasst uns nicht durch Überlegen (λογισμῶ) das Göttliche erforschen, nicht auf menschliche Zusammenhänge (ὅτι τὴν ἀκολουθίαν τὴν παρ’ ἡμῶν) das Himmlische reduzieren und nicht der Naturnotwendigkeit (ἀνάγκη φύσεως) unterwerfen, sondern alles fromm

⁹⁰ Joh. Chrys., *anom.* VII, 76-87 (SC 396, 116).

⁹¹ Joh. Chrys., *anom.* VII, 87-90 (SC 396, 116ff).

im Glauben bedenken, wie die Schrift es sagt. Wer zweifelt und grübelt, gewinnt nichts und wird zu dem, dass er das Gesuchte nicht findet, noch die äußerste Strafe erleiden. Du hast gehört, dass er [Vater] gezeugt hat (ἐγέννησεν), glaube, was du gehört hast! Das Wie aber, erforsche nicht (τὸ δὲ πῶς, μὴ ζήτει) und ziehe deshalb die Geburt (γέννησιν) [des Sohnes] nicht in Zweifel, denn das wäre äußerster Unverstand. Wenn nämlich dieser [Nikodemus], der nicht von jener unaussprechlichen (ἀπόρρητον), sondern von der gnadenhaften (τὴν κατὰ χάριν) Geburt (γέννησιν) [Taufe] hörte, in Dunkel und Zweifel geriet, weil er nicht groß über sie dachte, welche Strafe werden die verdienen, die jene erschauernde, allen Begriff und Verstand übersteigende neugierig untersuchen und vorwitzig erforschen (οἱ τὴν φρικωδεστάτην ἐκείνην καὶ πάντα ὑπερβαίνουσιν καὶ λόγον καὶ νοῦν περιεργαζόμενοι καὶ πολυπραγμονοῦντες)?⁹²

Diese theologische Zurückhaltung findet sich häufig in den Predigten des Johannes, er steht der menschlichen Möglichkeit, Gott zu erkennen und zu erforschen, zutiefst skeptisch gegenüber. Dies hat wohl mehrere Ursachen. Zum einen ist dies theologisch motiviert. In Frontstellung gegenüber den Anhomöern lehnt Chrysostomus jeglichen theologischen Rationalismus entschieden ab und betont die Unbegreiflichkeit Gottes:

„Lasst uns also zu ihm rufen, dem unaussprechlichen, dem unfassbaren Gott (τὸν ἀνέκφραστον, τὸν ἀπερινόητον Θεόν), dem unsichtbaren, dem unbegreiflichen, der die Möglichkeiten menschlicher Sprache übertrifft (τὸν ἄορατον, τὸν ἀκατάληπτον, τὸν νικῶντα γλώττης δύναμιν ἀνθρωπίνης), der das Begreifen des endlichen Verstandes übersteigt (τὸν ὑπερβαίνοντα θνητῆς διανοίας κατὰληψιν), der für die Engel unerforschbar, für die Seraphim nicht wahrnehmbar, für die Cherubim nicht verstehbar ist (τὸν ἀνεξιχνίαστον ἀγγέλοις, τὸν ἀθέατον τοῖς Σεραφίμ, τὸν ἀκατανόητον τοῖς Χερουβίμ), der für Fürstentümer, Gewalten und Mächte, einfach für die ganze Schöpfung unsichtbar ist (τὸν ἄορατον ἀρχαῖς, ἐξουσίαις, δυνάμεσι καὶ ἀπλῶς πάσῃ τῇ κτίσει), der aber allein vom Sohn und vom Geist erkannt werden kann (ὑπὸ δὲ Υἱοῦ καὶ Πνεύματος μόνου γνωριζόμενον).“⁹³

Daneben scheint diese Skepsis gegenüber theologischer Spekulation aber auch eher als pastoral zu bezeichnende Gründe gehabt zu haben. Johannes war sich bewusst, dass seine Gemeinde aus ein paar Gebildeten, vor allem aber aus Ungebildeten bestand,⁹⁴ er war sich bewusst, dass man seine Ausführungen zu theologischen Fragen wohl nur teilweise verstehen würde:

⁹² Joh. Chrys., *hom. in Jo.* XXIV, 3 (PG 59, 147). Vgl. hierzu auch LOCHBRUNNER, Priestertum (Anm. 2), 200-206.

⁹³ Joh. Chrys., *incomprehens.* III, 53-59 (SC 28^{bis}, 190).

⁹⁴ „Da es nämlich unmöglich ist, dass alle, die sich versammeln, aus gebildeten Leuten (ἐξ ἐλλογίμων ἀνδρῶν) bestehen; vielmehr verhält es sich so, dass der größte Teil der Gemeinde

„Ich weiß, dass solche Ausdrücke von vielen nicht verstanden werden können. Deswegen vermeide ich auch meist, spekulative Fragen (τὰ ἀπὸ τῶν λογισμῶν) zu behandeln, weil ihnen das Volk doch nicht folgen kann; und wenn es folgen könnte, hätte es nichts Festes und Sicheres (τι βέβαιον καὶ ἀσφαλές).“⁹⁵

Trotzdem war sich Chrysostomus seiner Verantwortung als Prediger bewusst, nämlich dass seine Gemeinde gediegene theologische Antworten auf die sie bewegenden Glaubensfragen benötigte.⁹⁶ In *De sacerdotio* schreibt er beispielweise: „Wenn aber die Seele kränkt an falschen Glaubenslehren, da ist reichliche Anwendung des Wortes notwendig (πολλὴ τοῦ λόγου ἐνταῦθα ἡ χρεία), nicht nur zur Sicherheit der eigenen Glaubensgenossen, sondern auch gegen die Angriffe von außen.“⁹⁷

sich aus Ungebildeten (ἐξ ἰδιωτῶν) zusammensetzt, dass zwar manche urteilsfähiger sind als die große Menge, aber doch ihrerseits wieder hinter denen, die Reden wirklich zu beurteilen vermögen, weit mehr zurückstehen, als hinter ihnen die übrigen alle. Da nur der eine oder andere dasitzt, dem eine solche Urteilsfähigkeit zu eigen ist, so kann es nicht ausbleiben, dass der bessere Redner oft weniger Beifall davonträgt, ja bisweilen gar ohne Lob davongehen muss.“ Joh. Chrys., *sac.* V, 6, 22-30 (SC 272, 294ff). Übersetzung nach BKV² 27, 216. Johannes duldet jedoch keine Standesunterschiede in der Kirche, er hatte immer die ganze Gemeinde als Zuhörer im Blick. Vgl. z.B. Joh. Chrys., *exp. in Ps.* XLVIII, 2 (PG 55, 224).

⁹⁵ Joh. Chrys., *hom. in Jo.* IV, 2 (PG 59, 48).

⁹⁶ „Für alle diese Schwierigkeiten ist uns aber nichts anderes gegeben als allein die Hilfe des Wortes (ἡ δὲ τοῦ λόγου βοήθεια). Und wenn jemanden diese Macht mangelt, so werden die Seelen der ihm Untergebenen – ich meine die Schwächeren und Neugierigeren – um nichts besser daran sein als Schiffe, die beständig unter Stürmen zu leiden haben. Deshalb muss der Priester alles daran setzen, um diese Gewalt [des Redens] zu erlangen.“ Joh. Chrys., *sac.* IV, 5, 22-28 (SC 272, 262). Übersetzung nach BKV² 27, 198f. Johannes hatte zuvor beklagt, dass es in seiner Gemeinde viele Leute gebe, die sich um unlösbare theologische Fragen kümmern, und dass daraus Konflikte zwischen Klerus und Laien entstünden. Vgl. Joh. Chrys., *sac.* IV, 5, 1-22 (SC 272, 260ff).

⁹⁷ Joh. Chrys., *sac.* IV, 3, 22-25 (SC 272, 250). Übersetzung nach BKV² 27, 193. Die große Verantwortung des Predigers für seine Gemeinde stellt Johannes in *sac.* IV, 9, 13-27 (SC 272, 280) heraus: „Darum muss derjenige, dem die Aufgabe zugefallen ist, andere zu lehren, in solchen Kämpfen ganz besondere Erfahrung besitzen. Denn mag er auch selbst sicher stehen, so dass er selbst von den Widersachern keinen Schaden erleidet, so gilt dies nicht von der großen Menge der Einfältigen, die ihm unterstellt ist. Wenn sie nämlich sehen, dass ihr Führer unterliegt und den Widersachern nichts entgegenzuhalten vermag, so schreiben sie die Schuld für dessen Niederlage nicht seinem persönlichen Unvermögen zu, sondern der Unhaltbarkeit des Dogmas. Und so wird infolge der Unwissenheit des einen Mannes eine große Masse ins tiefste Verderben gestürzt. Wenn sie auch nicht vollständig auf die Seite der Gegner übertreten, so fühlen sie sich doch verleitet, Dinge zu bezweifeln, an denen sie mit Zuversicht festhalten sollten, und vermögen nicht mehr Wahrheiten, denen sie mit unerschütterlichem Glauben zugestimmt hatten, mit der gleichen Festigkeit ergeben zu sein. Vielmehr wird infolge der Niederlage ihres Lehrers ihre Seele von einem solchen Sturm erfasst, dass das Übel schließlich mit einem Schiffbruch enden muss.“ Übersetzung nach BKV² 27, 207.

Nach Johannes benötigten die Zuhörer jedoch vor allem auch eindeutige Hinweise für ein christlichen Leben: „Gott wird nicht allein durch richtige Dogmen (διὰ δογματῶν ὀρθῶν), sondern auch durch einen sehr guten Lebenswandel (διὰ πολιτείας ἀρίστης) verherrlicht.“⁹⁸ Die Predigt ist für Chrysostomus also zwar auch ein *locus dogmaticus*, vor allem aber ein *locus ethicus*, letztlich ist für ihn beides jedoch nicht zu trennen.⁹⁹

Summary

John Chrysostom was ordained a presbyter by bishop Flavianus in Antioch in 386, thereby also accepting the office of a preacher at a time when the Arian controversy was at the close. The origins of the Neo-Nicene theology are believed to lie in Chrysostom's community in the early 360s, i.e. with its former bishop Meletius. This article seeks to analyse to what extent Neo-Nicene theology is mirrored in the homilies which Chrysostom delivered during his time in Antioch. Before dealing with this question in three consecutive steps, a brief overview of Chrysostom's work *De sacerdotio* will be given, in which he addresses the connection between preaching and Trinitarian theology in a theoretical manner. After that, John Chrysostom's catechetical sermons, most notably *Homilia catechetica* 3/1, will be surveyed in a first step. In doing so, the authenticity of this sermon will be discussed and H.-J. Vogt's approach examined critically. In a second step, the article will focus on the homilies against the Anomoeans, and the question will be raised to what extent Chrysostom uses Neo-Nicene terminology in response to Neo-Arianism. In a last step, the question will be raised whether Chrysostom's

⁹⁸ Joh. Chrys., *serm. in Gen.* I, 3 257f (SC 433, 170). Den engen Konnex zwischen Lehre und Leben betont Chrysostomus auch in *sac.* IV, 9, 5-13 (SC 272, 278ff): „Wenn aber über Dogmen ein Kampf entsteht und alle aufgrund derselben Schrift streiten, welche Kraft vermag da der Lebenswandel auszuüben? Was hat es für einen Nutzen, dass jemand viel Schweiß vergossen hat, wenn er nach diesen Mühen aus großer Unkenntnis in eine Irrlehre verfällt und sich vom Leib der Kirche trennt? [...] Was hilft ihm dann die ausdauernde Anstrengung? Nichts, so wenig wie bei schlechtem Lebenswandel der richtige Glaube etwas nützt.“ Übersetzung nach BKV² 27, 207.

⁹⁹ „Die zahllosen exegetischen Homilien laufen durchwegs nach dem gleichen Schema ab. Auf einen der (antiochenischen) Methode buchstäblicher Schrifterklärung verpflichteten Teil folgt eine moralische Anwendung für die Zuhörer. Nachdem im ersten Teil der Prediger für das Glaubenswissen der Gemeinde gesorgt hat, müht er sich im zweiten Teil um Ermahnung und Ermunterung. Chrysostomus dürfte dieses grundlegende Schema von Paulus gelernt und übernommen haben, der gleichfalls in seinen Briefen die Imperative aus den indikativischen Aussagen entfaltet, die diesen vorausgegangen sind.“ LOCHBRUNNER, Priestertum (Anm. 2), 132. Zur Ethik in den Predigten des Johannes vgl. u.a. BAUR, Antiochien (Anm. 8), 307-321. P. KLASVOGT, *Leben zur Verherrlichung Gottes. Botschaft des Johannes Chrysostomus. Ein Beitrag zur Geschichte der Pastoral* (Hereditas 7), Bonn 1992, v.a. 55-216.

homilies take issue with the Ultra-Nicene community of Antioch led by Paulinus and Evagrius. This article holds that John Chrysostom, who very clearly associates himself with the Neo-Nicene community of Antioch in an ecclesio-political respect, shows very little interest in using distinct Trinitarian terminology in his sermons. Chrysostom is, above all, concerned with the identity and the behaviour of his audience.

Christliche Gemeinde in einer spätantiken Großstadt: Die Apostelgeschichtshomilien des Johannes Chrysostomus

Susanne MÜLLER ABELS

(Freiburg im Breisgau)

Wendy Mayer schreibt über die Erforschung des Predigtwerkes von Johannes Chrysostomus: „Yet little advantage has been taken of the opportunity that is provided by this large body of material for exploring the acts of preaching and listening in more than a superficial way”¹ – dieses Urteil trifft auch auf die *Homilien zur Apostelgeschichte* zu.

Die Überlieferungsgeschichte der Predigtreihe zur Apostelgeschichte und ihre relative Geschlossenheit in räumlicher (Ort, an dem die Predigten gehalten wurden), zeitlicher (historischer Zeitpunkt, liturgischer Rahmen) und inhaltlicher (die ganze Apostelgeschichte wird ausgelegt) Hinsicht, lassen einen besonderen Blick in die „Werkstatt“ des Bischofs von Konstantinopel zu und ermöglichen damit in einem blitzlichtartigen Ausschnitt Antworten auf Fragen bezüglich des Predigers, seiner Zuhörer, der Lebensumstände der Christen in Konstantinopel und damit verbunden der theologischen Aussagen, die zwar keine Gültigkeit für das gesamte Predigtwerk haben, aber doch einen exemplarischen Eindruck vermitteln.

¹ W. MAYER, „John Chrysostom: Extraordinary Preacher, Ordinary Audience”, in *Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, Hrsg. M.B. CUNNINGHAM, P. ALLEN. Leiden, Boston, Köln, 1998, 105. Wendy Mayer selbst hat in neueren Arbeiten viele Aspekte der Predigten von Johannes Chrysostomus beleuchtet, vgl. W. MAYER, „Who Came to Hear John Chrysostom Preach? Recovering a Late Fourth-century Preacher’s Audience”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 76 (2000), 73-87; W. MAYER, *The Homilies of St. John Chrysostom: Provenance, Reshaping the Foundations*, Rom, 2005 (*Orientalia Christiana Analecta*, 273); P. ALLEN, B. NEIL, W. MAYER, *Preaching Poverty in Late Antiquity: Perceptions and Realities*, Leipzig, 2009.

1. *Die Apostelgeschichtshomilien: Ort und Zeit*

In dem gewaltigen Corpus der Predigten, die unter dem Namen des Johannes Chrysostomus überliefert sind, befinden sich auch 55, die sich mit der Apostelgeschichte beschäftigen. Aus Chrysostomus' eigenen Angaben wissen wir, dass er diese Homilien ab dem dritten Jahr seines Episkopates in Konstantinopel gehalten hat: „Durch die Gnade Gottes habe auch ich drei Jahre damit verbracht, euch zwar nicht Tag und Nacht zu ermahnen aber oft alle drei oder sieben Tage.“²

Es ist die Zeit während und unmittelbar nach der Revolte des Magister Militum Gainas. Der General hatte im Jahr 399 maßgeblich dazu beigetragen, einen Aufstand von Goten niederzuschlagen und den Sturz des mächtigen Eutropius, der faktisch anstelle des Kaisers Arcadius regiert hatte, herbeizuführen. Nun gelang ihm auch ein Vertrag mit dem gotischen Heerführer Tribigild, so dass Konstantinopel von der Bedrohung durch dessen Heer befreit war. Deutlich war aber auch geworden, dass das Kaiserhaus, die Regierung, vom Schutz und Geschick des Gainas abhängig war. Doch im April 400 hatte sich Gainas mit Tribigild verbündet und beide marschierten mit ihren Heeren auf die Hauptstadt. In der Not wandte sich das Kaiserpaar an Johannes Chrysostomus, damit er mit Gainas verhandle. Chrysostomus erreichte, dass das Leben hochrangiger Geiseln, die sich in der Hand der Aufständischen befanden, geschont wurde. Aber Ende April zog das Heer – es ist die unglaubliche Zahl von 35000 Mann überliefert – in Konstantinopel ein. Die Truppen, unter ihnen viele Goten, blieben bis Juli 400; beim Abzug kam es zu einem Massenmord an einer gotischen Heeresgruppe, die auf Befehl des Kaisers in einer Kirche gefangen und verbrannt wurde. Im Oktober 400 wurden die Truppen des Gainas endgültig geschlagen; er selbst fiel im Dezember 400 im Kampf gegen die Hunnen an der Donau.

Doch nicht nur politisch war das Frühjahr 400 eine schwierige Zeit, sondern auch in Kirchenfragen wurde der Bischof von Konstantinopel im April von Sorgen bedrängt: Er war mit Simonie-Vorwürfen gegen den Bischof Antonius von Ephesus konfrontiert worden, die so schwer wogen, dass er zur Untersuchung eine Reise an den Ort des Geschehens unternehmen wollte. Die Bedrohung durch Gainas und seine Vermittlerrolle hinderten ihn allerdings, diese Reise sogleich zu unternehmen.³

² JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* XLIV (PG, 60, col. 312). Vgl. W. MAYER, *The Homilies of St. John Chrysostom*, 192: "The evidence for the Constantinopolitan provenance of these homilies is as abundant as it is clear."

³ Zu den politischen, militärischen und kirchenpolitischen Ereignissen im Frühjahr 400: R. BRÄNDLE, *Johannes Chrysostomus: Bischof – Reformator – Märtyrer*, Stuttgart u.a., 1999, 88-98.

In den Kirchen von Antiochia und in Africa war es Brauch, in der Zeit zwischen Ostern und Pfingsten die Apostelgeschichte zu lesen.⁴ Man kann in Analogie dazu annehmen, dass Johannes Chrysostomus im April/Mai des Jahres 400 in Konstantinopel die Predigtreihe über die Apostelgeschichte begonnen hatte.⁵ Wendy Mayer bemerkt zur Überlieferung- und Quellenlage: „The source material peculiar to Chrysostom brings with it a number of other difficulties. For instance, although occasional detail is provided by external sources, for the most part we are dependent for our information upon John's own preaching.“⁶

Dass an jedem Tag, nicht nur samstags oder sonntags gepredigt wurde, ist zumindest für die besonderen Zeiten des Kirchenjahres, vor allem die Fastenzeit belegt, bedingt auch dadurch, dass die Katechumenen auf die Taufe vorbereitet wurden.⁷ Chrysostomus' eigene Aussage, auch wenn sie sicher nicht als exakt angesehen werden kann, legt einen längeren Zeitraum für die Auslegung der Apostelgeschichte nahe.⁸ Die genaue Datierung der Homilien schwankt, z.B. legt Alan Cameron *In Acta apostolorum XXXVII* auf den Anfang des Jahres 401 nach dem endgültigen Abzug des Gainas.⁹ Das scheint mir nicht zwingend aus der Homilie hervorzugehen, in der Johannes Chrysostomus seine Zuhörer ermahnt, den Feind in ihren Mauern zu bekämpfen, der oft nicht an seinem äußeren Erscheinungsbild zu erkennen sei, er sei wie ein Wolf im Schafspelz. Es handelt sich hier um eine deutlich Polemik gegen den Arianismus, und sie hat sicher mit der

Zur Datierung der Predigtreihe: vgl. W. MAYER, *The Homilies of St. John Chrysostom*, 194: „However, that the conflict with Gainas had not yet reached a resolution is indicated by *hom. 11*, which suggests that Arcadius was still at war and that the triumph of Fravitta had not yet taken place.“

⁴ JOHANNES CHRYSTOMUS, *Cur in Pentecoste Acta legantur* und *In principium Actorum* III,54; AUGUSTINUS, *In Iohannis euangelium tractatus* VI,18. Vgl. R. KACZYNSKI, *Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomus*, Freiburg, 1974. Über den Wortgottesdienst in der Eucharistiefeier: „Lesung aus einem Apostelbrief oder aus der Apostelgeschichte (in der Osterzeit)“, 68.

⁵ A. CAMERON, „Earthquake 400“, *Chiron*, 17 (1989), 332-350, S. 347-348.

⁶ W. MAYER, „John Chrysostom: Extraordinary Preacher, Ordinary Audience“, 108.

⁷ W. MAYER, P. ALLEN, *John Chrysostom*, London, New York, 2000, 32: „In sum, the most likely scenario is that the frequency with which John preached varied from week to week at each location.“ F. VAN DEN PAVERD, *St. John Chrysostom, The Homilies on the Statues. An Introduction*, Rom, 1991 (Orientalia Christiana Analecta, 239), S. 161-201.

⁸ Vgl. A. CAMERON, „Earthquake 400“, 349: „A passage in *Hom 29* (PG, 60, col. 217) refers to 'so many Prophets twice in every week discoursing to you, so many Apostles and Evangelists.' This implies that twice a week was the norm. If so, it must have taken at least six and perhaps as many as eight or nine months to deliver all 55 homilies.“ Alan Cameron schließt seine Überlegungen zur Datierung der Apg-Homilien: „We can either divide them between 400 and 401(with Bonsdorff), or put them all in 401“ (351).

⁹ A. CAMERON, „Earthquake 400“, 347-348.

Anwesenheit der gotischen Truppen in der Stadt zu tun und mit den Konflikten, die sich daraus ergaben: „Und nun, in unserer eigenen Zeit, im Fall der Irrlehren, wollte er [der Teufel] uns zur Verehrung der Geschöpfe verleiten. Seht, wie er seinen Betrug verkleidete. Hätte er gesagt: ‚Verehrt ein Geschöpf‘, wäre er entdeckt worden. Aber was sagt er? ‚Gott‘, sagt er, ist ein geschaffenes Wesen.“¹⁰

Allerdings finden sich auch Stellen in den Homilien zur Apostelgeschichte, die darauf hin zu deuten scheinen, dass sie während der kalten Jahreszeit, im Herbst oder Winter, gehalten wurden,¹¹ so dass man von einem Zeitraum von ungefähr einem Jahr zwischen Frühjahr 400 und Herbst 401 ausgehen kann, in dem Chrysostomus die Apostelgeschichte ausgelegt hat.¹² Der liturgische Ort wird der werktägliche Morgen- oder Abendgottesdienst gewesen sein, denn an den Sonntagen war das Evangelium Gegenstand der homiletischen Auslegung.¹³

2. Homilie oder Kommentar? – Die Frage der Textüberlieferung

Die Homilien liegen bis heute nicht in einer wissenschaftlichen Ausgabe vor,¹⁴ sondern der Leser ist auf die Sammlung in der *Patrologia Graeca* angewiesen, die ihrerseits auf der ersten Ausgabe von Hieronymus Commelin (1603) beruht.¹⁵ Es gibt ungefähr seit der Mitte des 20. Jahrhunderts immer wieder Ankündigungen einer kritischen Edition und Vorar-

¹⁰ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* XXXVII (PG, 60, col. 267). Zur Rolle des Johannes Chrysostomus im Konflikt mit Gainas und seinen Forderungen nach einem Gottesdienstraum für die arianischen Goten vgl. J.H.W.G. LIEBESCHUETZ, *Barbarians and Bishops. Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford, 1990, 190.

¹¹ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* XXVI (PG, 60, col. 204); XXIX (PG, 60, col. 219).

¹² Vgl. zur Datierung auch M. VON BONSDORFF, *Zur Predigtstätigkeit des Johannes Chrysostomus. Biographisch-chronologische Studien über seine Homilienserien zu neutestamentlichen Büchern*, Helsingfors, 1922, 90-99. „Meine obigen Ausführungen über die nähere Zeitbestimmung dieser Homilienserie zur Apostelgesch. zusammenfassend, komme ich also zu folgendem Ergebnis: Die Serie ist kurz nach dem 12. Juli 400 begonnen worden und hat sich über das zweite Halbjahr 400 und wahrscheinlich noch über einige Wochen des beginnenden Jahres 401 erstreckt“ (99).

¹³ H.G. THÜMMEL, „Materialien zum liturgischen Ort der Predigt in der Alten Kirche“, in *Predigt in der Alten Kirche*, Hrsg. E. MÜHLENBERG, J. VAN OORT, Kampen, 1994, 115-122, 119, und R. KACZYNSKI, *Das Wort Gottes*, 70: „Für Konstantinopel lässt sich nur die Praxis eines täglichen Morgen- und Abendoffiziums nachweisen, nicht aber deren genaue Struktur.“

¹⁴ Francis Thomas Gignac bereitet eine kritische Ausgabe der Apostelgeschichtshomilien für CCSG vor (im Druck).

¹⁵ Zur Textüberlieferung vgl. F.T. GIGNAC, „Evidence for Deliberate Scribal Revision in Chrysostom’s Homilies on the Acts of the Apostles“, in *Nova et Vetera. Patristic Studies in Honor of T.P. Halton*, Hrsg. J. PETRUCCIONE, Washington, 1988, 209-225, und A.M. DEVINE,

beiten dazu, die interessante Erkenntnisse über die Entstehung und den Zustand der Homilien vermitteln, auch wenn ihr eigentliches Ziel bisher nicht erreicht ist. Soviel ist immerhin deutlich:

Der Text der Predigten liegt in drei unterschiedlichen handschriftlichen Traditionssträngen vor:

1. Bei der sogenannten „rauen“ Version, auf der auch die englische Übersetzung von Henry Browne basiert, die in der Reihe *The Nicene and Post-Nicene Fathers*¹⁶ zugänglich ist, handelt es sich um die unrevidierten Mitschriften der Stenographen während der Predigten, die in ihrer für Johannes Chrysostomus „uncharacteristically disorganized and unpolished nature“¹⁷ auf die schwierigen äußeren Umstände hinweisen, in denen die Predigten stattfanden.
2. Daneben gibt es eine spätere überarbeitete Version, in der einer oder mehrere Herausgeber Form und Stil glätteten.¹⁸
3. Die dritte Gruppe der Handschriften zeigt einen Misch-Text, den Kopisten unter Verwendung der beiden anderen Versionen hergestellt haben.

Diese Überlieferungsgeschichtlichen Besonderheiten, die bereits Browne vermutet hatte, sind von Edgar R. Smothers 1936 bestätigt worden – auf seinen Erkenntnissen beruht seither die Weiterarbeit an einer Edition.¹⁹

Die Apostelgeschichtshomilien sind also mündlich vorgetragene Ansprachen, die den Text des biblischen Buches auslegen: Was Maurice Sachot in dem *RAC*-Artikel „Homilie“ über die Sonntagshomilien sagt, wird man so auch für die Werktagspredigt übernehmen können: „In diesem sonntäglichen Kontext neigt die Homilie, ähnlich wie im Synagogengottesdienst, zur Form des exegetischen Kommentars. Diesen Charakter verstärkt noch die Einrichtung einer Ordnung fortlaufender Lesungen nach dem jüdischen

“The Manuscripts of John Chrysostom’s Commentary on the Acts of the Apostles: A Preliminary Study for a Critical Edition”, *The Ancient World*, 20 (1989), 111-125.

¹⁶ Philip Schaff (Hrsg.), *John Chrysostom. Homilies on the Acts of the Apostles and the Epistle to the Romans*, Peabody, 1995 (Nicene and Post-Nicene Fathers, 11) (= Edinburgh, 1889).

¹⁷ M. DEVINE, “The Manuscripts of John Chrysostom’s Commentary on the Acts of the Apostles”, 112.

¹⁸ P. ALLEN, B. NEIL, W. MAYER, *Preaching Poverty in Late Antiquity*, 38: “In the case of Greek sermons, a Neo-Hellenising trend in the eleventh century led Byzantine editors of Chrysostom to add material rather than to remove it. His fifty-five homilies on Acts are a case in point. Unenthused by the version passed down to them, which was less elegant than they thought Chrysostom’s reputation required, they added material that suited their notion of what he would have said and smoothed out his Greek to suite their taste, with a degree of variation between the text of the rough recension as great as seventeen percent.”

¹⁹ E.R. Smothers, *The Twofold Tradition of St. John Chrysostom’s Homilies on Acts*, Ph.D. diss., The University of Michigan, 1936.

Beispiel“.²⁰ Die Reihenfolge der Homilien in der *PG* wird im Wesentlichen ihrer tatsächlichen historischen Reihenfolge entsprechen. Das entnehme ich vor allem ihren Inhalten, in denen Johannes Chrysostomus Verweise auf bereits Gesagtes gibt, und wo ihn über mehrere Predigten hinweg ein pastorales Thema beschäftigt, zum Beispiel das Schwören und die damit verbundenen moralischen Gefahren.²¹ Das heißt, dass die 55 Homilien des Johannes Chrysostomus auch den Charakter eines fortlaufenden Kommentars zur Apostelgeschichte haben; sie bieten in den Zitaten des Bibeltextes fast vollständig den sogenannten *textus receptus*, die Version des NT, die im 3. Jahrhundert in Antiochia entstanden war und schnell Eingang in den gesamten östlichen Raum um Konstantinopel gefunden hatte.²²

Da diese Predigten aber in unbearbeiteter Form vorliegen, so wie sie vermutlich in den Gottesdiensten mitgeschrieben wurden, ergibt sich ein sehr authentisches Bild der Umstände, des Publikums, des Predigers und seiner Interessen. Die Homilien sind zwar von gewaltigem Umfang, in der Struktur aber immer nahezu gleich und folgen dem lukanischen Text. Daher lässt sich an ihnen gut zeigen, wie Johannes Chrysostomus die Apostelgeschichte verstanden hat, und welche Bedeutung er ihr für seine konkrete Gegenwart zumisst.

3. *Aufbau der Homilien*

Anders als die anderen neutestamentlichen Predigten des Johannes Chrysostomus, die einen zweigliedrigen Aufbau aufweisen,²³ sind die Apostelgeschichtshomilien dreigliedrig. Sie bestehen aus einem paraphrasierenden Teil, der eine erste Erklärung von Zusammenhängen und Begriffen des Apg-Textes bietet, einer Rekapitulation, die einzelne Passagen des biblischen Textes vertiefend interpretiert, und einem dritten Teil, der ganz auf die Bedürfnisse der Gemeinde zugeschnitten ist.²⁴

²⁰ M. SACHOT, „Homilie“, *RAC*, 14 (1994), 148-175, 157.

²¹ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* IX-XIII (PG, 60, col. 75-112).

²² F.T. GIGNAC, „Evidence for Deliberate Scribal Revision in Chrysostom’s Homilies on the Acts of the Apostles“, 209.

²³ F. BOVON, *De vocatione gentium. Histoire de l’interprétation d’Act. 10,1-11,18 dans les six premiers siècles*, Tübingen, 1967 (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, 8), 9: „À la différence des homélies sur les Evangiles ou sur les épîtres de Paul, qui se divisent en deux, une partie exégétique et une partie morale, les *Hom. Act.* se divisent en trois“ (Vgl. auch *ibid.* Anm. 3).

²⁴ Zur Charakterisierung der dreigliedrigen Homilien schreibt F. BOVON, *De vocatione gentium*, 10: „Dans la première partie, l’orateur fait ce que nous appellerions une lecture cursive de la péripécopie (cette dernière compte en général une vingtaine de versets). Il lit un verset ou deux, ajoute quelques remarques et poursuit. Ces remarques intermédiaires sont le plus

Der zweite Teil, die wiederholende Vertiefung kommt überhaupt nur in den *Homilien zur Apostelgeschichte* vor.²⁵ Am Anfang seiner Auslegung, in der ersten Homilie, begründet Johannes Chrysostomus seine Predigtreihe folgendermaßen: „Für viele ist dieses Buch so unbekannt, beides, das Buch und sein Autor, dass sie noch nicht einmal wissen, dass es so ein Buch überhaupt gibt. Gerade aus dem Grund habe ich dieses Werk zu meinem Gegenstand gewählt, um die zu unterweisen, die es nicht kennen, und einen solchen Schatz nicht im Verborgenen zu halten.“²⁶ Daher schlug Bernard de Montfaucon in seiner Ausgabe der Homilien von 1731 als Erklärung für die Rekapitulation vor, dass Johannes Chrysostomus diesen Kunstgriff anwende, um die Zuhörer besser mit diesem biblischen Buch vertraut zu machen.²⁷

Der dritte Teil, der sich direkt an die Zuhörer des Johannes Chrysostomus wendet, ist in der Regel erstaunlich weit vom Text der Apostelgeschichte entfernt, er wendet sich einem Thema zu, das für ihn und – zumindest in seinen Augen – die Gemeinde aktuellen Bezug oder drängende Bedeutung hatte. Dieser dritte Teil der Predigt ist meist deutlich länger als die beiden anderen, und er hat in der Regel wenig oder gar keinen Bezug zur Apostelgeschichte.²⁸

Aber gerade dieser Teil der Predigt ist es, der am meisten Licht auf die Adressaten der Predigt, auf die Gemeinde von Konstantinopel um das Jahr 400 wirft, denn wenn die Annahmen stimmen, von denen oben die Rede war (Johannes Chrysostomus hat diese Predigtreihe ab dem Frühjahr 400 als Bischof von Konstantinopel gehalten; in der sogenannten „rauen“ Version der handschriftlichen Überlieferung sind uns die unrevidierten Mitschriften der Stenographen²⁹ erhalten), dann kann man durchaus versuchen besonders aus den Schlussteilen der Predigten ein Bild der christlichen Gemeinde in der Großstadt Konstantinopel zu entwerfen oder besser: die Aussagen des Johannes Chrysostomus mit dem Bild zu vergleichen, dass

souvent d'ordre psychologique ou moral. La seconde partie est introduite par une formule stéréotypée du genre: 'Mais revoyons ce que nous avons dit plus haut'. En fait Jean Chrysostome ne reprend pas tout, mais réexamine les points, à son avis, saillants du texte."

²⁵ F. BOVON, *De vocatione gentium*, 10: "Cette reprise et cette seconde partie sont propre aux *Hom. Act.* et n'apparaissent jamais dans les autres homélies de l'auteur."

²⁶ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* I (PG, 60, col. 13-14).

²⁷ B. DE MONTEFAUCON, *Joannis Chrysostomi ... Opera omnia*, Bd. 9, Paris, 1731, S. 1-416. Vgl. dazu E.R. SMOTHERS, "Le texte des Homélies de saint Jean Chrysostome sur les Actes des apôtres", *RechSR*, 27 (1937), 513-548, 514.

²⁸ F. BOVON, *De vocatione gentium*, 10: "Ayant achevé ce commentaire, Chrysostome passe, souvent d'une façon brusque et illogique, à un thème qui lui tient à cœur. Cette troisième partie est la plus longue et n'a presque plus rien à voir avec le texte."

²⁹ Vgl. dazu: W. MAYER, P. ALLEN, *John Chrysostom*, 30.

aus den verschiedenen Studien über die antiken Großstädte an der Wende vom vierten zum fünften Jahrhundert zusammengesetzt werden kann.

4. Die Zuhörer

Unter der Überschrift „Chaos und Krise“ entwirft Rodney Stark³⁰ das Bild einer römisch-griechischen Großstadt am Beispiel von Antiochia. Als die typischen Merkmale nennt er „außergewöhnlich hohe Raten an urbaner Desorganisation, sozialer Entwurzelung, Schmutz, Krankheit, Elend, Angst und kulturelles Chaos“.³¹ Der Maßstab für dieses Urteil ist der Vergleich mit heutigen Großstädten; es scheint mir zweifelhaft, ob die Zeitgenossen das gleiche Empfinden hatten, zumal in der kaiserlichen Residenzstadt Konstantinopel. Dennoch bleibt zu bedenken, dass die *Homilien zur Apostelgeschichte* gerade in die Zeit der Gainas – Krise fallen, die unzweifelhaft auch Auswirkungen auf das alltägliche Leben und die Befindlichkeit der Zuhörer haben musste.

Ramsay MacMullen stellt aus den Predigten des Johannes Chrysostomus zusammen, welcher Art sein Publikum gewesen sein muss: Es waren vor allem die Reichen, die in Begleitung ihrer Sklaven zum Zuhören kamen: „They have luxurious belongings, furniture, adornment, banquets, and style of life. [...] Slaves served in part of mere display – they were brought to church, and John there occasionally addresses them directly – because without such parade of servants their masters and mistresses could hardly claim a proper place in society“.³² Diese Leute waren nicht nur reich, sondern, das brachte ihr Status fast automatisch mit sich, gebildet nach den Maßstäben ihrer Zeit: „Literary folk, highly educated, some trained in what we would call postgraduate schools for professional mastery in speaking and writing and thus for a career in law or government“.³³

Aber Johannes Chrysostomus erwähnt ebenso die Anwesenheit von Kaufleuten und Handwerkern, von Soldaten und von Fremden, in Konstantinopel vor allem von Goten.³⁴ Ob auch die wirklich armen Leute, die Mittellosen, Bettler und Krüppel in der Kirche anwesend waren, ist nicht eindeutig zu erweisen. John H.W.G. Liebeschuetz meint, „the poor were certainly there, and might even have spent the night sheltering in the

³⁰ R. STARK, *Der Aufstieg des Christentums. Neue Erkenntnisse aus soziologischer Sicht*, Princeton, 1996 (= dt. Weinheim, 1997).

³¹ R. STARK, *Der Aufstieg des Christentums*, 173.

³² R. MACMULLEN, „The Preacher's Audience (AD 350-400)“, *JThS* 40 (1989), 503-511, 504-505.

³³ R. MACMULLEN, „The Preacher's Audience“, 505.

³⁴ W. MAYER, „John Chrysostom: Extraordinary Preacher, Ordinary Audience“, 124-125.

church“, wohingegen Wendy Mayer ihre Anwesenheit ausschließt: „There is evidence which suggests that the genuinely poor, in particular the beggars and the homeless, were not present among the audience“.³⁵ Sie hält es für wahrscheinlich, dass sie sich an den Eingängen der Kirchen aufhielten und von dort zumindest einen Teil der Predigten mithören konnten.

5. Das Ziel der Homilien

Es ist erstaunlich, dass die schwierige politische Lage, in der sich Konstantinopel in diesem Frühjahr befand, kaum ein ausgesprochenes Thema in den Homilien ist, sondern dass das Interesse des Bischofs beinahe ausschließlich auf die christliche Lebenspraxis in einer antiken Großstadt gerichtet ist.³⁶ Diese Erkenntnis bezieht sich aber keineswegs nur auf die Predigten zur Apostelgeschichte, sondern das gleiche lässt sich für beinahe alle Homilien von Johannes Chrysostomus beobachten. Zentrales Thema ist die Verderblichkeit des Strebens nach weltlichem Ruhm, nach Reichtum und Macht. „This is a point he has made in innumerable sermons at Constantinople, and earlier in Antioch, with the motive of getting the rich to part with their wealth, in order to alleviate the sufferings of the poor.“³⁷ Wendy Mayer macht überzeugend darauf aufmerksam, dass es Johannes Chrysostomus dabei nicht in erster Linie um sozialen Ausgleich, sondern um das Seelenheil des einzelnen Christen geht.³⁸

Von Beginn des Christentums an war die Predigt ein Bestandteil des Gottesdienstes und diente der Glaubensunterweisung, „its function was to proclaim the significance of Jesus, to explain the meaning of the sacred

³⁵ J.H.W.G. LIEBESCHUETZ, *Barbarians and Bishops*, 173; W. MAYER, „John Chrysostom: Extraordinary Preacher, Ordinary Audience“, 124-125. Beide Autoren führen jeweils die entsprechenden Belege aus den Homilien von Johannes Chrysostomus an.

³⁶ J.H.W.G. LIEBESCHUETZ, *Barbarians and Bishops*, 177: „He refrained from taking sides in political controversies, or even mentioning them. The problem of German mercenaries clearly aroused powerful emotions at Constantinople in 399-400. Chrysostom himself was deeply involved in the politics of this time. Nevertheless the sermons of the period are practically without allusion to political anxieties. In the sermons military or political crises are not caused by bad policies, but by sin which has drawn upon itself inevitable divine punishment.“

³⁷ J.H.W.G. LIEBESCHUETZ, *Barbarians and Bishops*, 189.

³⁸ Zur „Armutsforderung“ in den Predigten von Johannes Chrysostomus: W. MAYER, „John Chrysostom on Poverty“, in *Preaching Poverty in Late Antiquity*, Hrsg. P. ALLEN, B. NEIL, W. MAYER, 69-118, 100: „Personal virtue is not an end in itself, however, as it is for the Greek philosophers. Rather, for John there is a higher purpose in voluntary poverty – the correction of the soul, leading to the attainment of salvation. This central thesis in John’s moral discourse is remarkably consistent, when we consider that it is found distributed for the most part throughout a body of homilies preached to different audiences in different cities over an eighteen-year period.“

scriptures, to celebrate martyrs, saints, and festivals“.³⁹ Daneben war ebenso von Anfang an die moralische Unterweisung der Gläubigen Aufgabe des Predigers. Sowohl die Auslegung des Bibeltextes als auch der jeweils dritte Teil der Apostelgeschichtshomilien, in dem es um moralische Fragen geht, gehören also zum Gottesdienst, „both are strictly parts of a service, not of a campaign for improving the world.“⁴⁰

6. Die Apostelgeschichtshomilien

„'User-friendliness' is not a term which may readily be applied to Chrysostom's homiletic corpus“ – diese Charakterisierung von Wendy Mayer trifft sicher in besonderem Maße auf die Predigten zur Apostelgeschichte zu, sowohl für den heutigen Leser, aber auch für seine tatsächlichen Zuhörer. Denn auch wenn in der wissenschaftlichen Literatur zur Gattung „Patristische Homilie“ auf die unbekannte Größe „Sprechgeschwindigkeit“ in der Antike allgemein und bei Südländern im Besonderen hingewiesen wird,⁴¹ muss man doch festhalten, dass die Länge zumindest mancher der Homilien ganz erheblich ist.

Dennoch scheint es so, als seien die Predigten über die Apostelgeschichte durchaus erfolgreich und beliebt gewesen: Eine Serie von 55 Homilien über den Zeitraum von etwa einem Jahr verteilt setzt Durchhaltevermögen beim Prediger und bei den Zuhörern voraus. Und aus den Predigten geht hervor, dass die Zuhörer „mitgingen“ und sogar Ablehnung oder Begeisterung zeigten; so muss Johannes Chrysostomus sie ermahnen, auf Beifall zu seinen Worten zu verzichten um stattdessen den Inhalt des Gesagten wirklich im Gedächtnis zu behalten.⁴² „Although he would have been reluctant to admit it, there is no doubt that John Chrysostom was a great entertainer. As a preacher he followed in the tradition of the great rhetors of the past. Like them he entertained an audience and aroused its enthusiasm by sheer eloquence.“⁴³

Doch sicher ist die Rhetorik des Bischofs und die Begeisterungsfähigkeit der Zuhörer nicht einzige Grund dafür, dass über einen so langen Zeitraum und so ausführlich gerade die Apostelgeschichte Gegenstand der Auslegung war. Es muss einen inneren, einen inhaltlichen Grund geben, warum gerade

³⁹ J.H.W.G. LIEBESCHUETZ, *Barbarians and Bishops*, 179.

⁴⁰ J.H.W.G. LIEBESCHUETZ, *Barbarians and Bishops*, 178.

⁴¹ H.G. THÜMMEL, „Materialien zum liturgischen Ort der Predigt in der Alten Kirche“, 120; C. BAUR, *Der Heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, Bd. 1, München, 1929, 182 (über die geschätzte Predigtlänge).

⁴² JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* XXX (PG, 60, col. 226-228).

⁴³ J.H.W.G. LIEBESCHUETZ, *Barbarians and Bishops*, 172.

dieses neutestamentliche Buch, von dem Johannes Chrysostomus selbst gesagt hatte, dass es nahezu unbekannt sei,⁴⁴ für den Bischof und seine Gemeinde von solchem Interesse ist.

Johannes Chrysostomus hatte sehr genau die Absicht des Lukas erkannt: Die Schilderung der wachsenden Gemeinde in Jerusalem ist Beispiel und Herausforderung für jede christliche Gemeinschaft zu jeder historischen Zeit. Sie hat die Verpflichtung, nicht nur Tod und Auferstehung Jesu zu verkünden, sondern auch in ihrem konkreten Leben und Handeln zu bezeugen, dass mit Jesus Christus das Reich Gottes begonnen hat. Im Bezug auf seine Gemeinde in Konstantinopel war Johannes Chrysostomus Realist: Er wünschte sich wohl, dass sie so wäre, wie die von Lukas beschriebenen Christen in Jerusalem, aber er war sich bewusst, dass es sich um eine Utopie handelt. Dennoch unternimmt er es gemeinsam mit seinen Zuhörern, die eigene Gegenwart als christliche Gemeinde in Konstantinopel an der Wende vom vierten zum fünften Jahrhundert an der Vorgabe der Apostelgeschichte zu messen. Im Folgenden soll das an einigen Beispielen nachvollzogen werden.

In allen Homilien zur Apostelgeschichte wird von Anfang an deutlich, dass darum geht, einen Bezug zwischen dem biblischen Text und der Wirklichkeit der christlichen Gemeinde in Konstantinopel herzustellen. „Gemeinde“ meint hier die zum Gottesdienst Versammelten, die Zuhörer und den Bischof, den Prediger. Gerade in den ersten sieben Kapiteln der Apostelgeschichte ist dieser Bezug mit Händen zu greifen. Die Apostel erkennen, was Tod und Auferstehung Jesu bedeuten, sie empfangen den Heiligen Geist, der ihnen ein mutiges Zeugnis für ihren neuen Glauben ermöglicht, und sie geben in Worten und Taten ihren Glauben an die Menschen in Jerusalem weiter. In der Pfingstperikope (Apg 2,9-11) ist zu lesen, woher diese Menschen kommen: Wie in der Reichshauptstadt Konstantinopel handelt es sich um ein buntes Gemisch von Menschen aus dem ganzen östlichen Teil des römischen Reiches. Eine Identifikation mit den Protagonisten liegt also mehr als nahe, zumal in diesen Kapiteln die Predigt einen großen Raum einnimmt: Die Apostel/Petrus entsprechen in dieser Analogie dem Bischof/Prediger, also Johannes Chrysostomus selbst, seine Gemeinde/die Zuhörer der Predigt den Menschen in Jerusalem, die die Botschaft Jesu hören und annehmen.

Dass dieses Schema genau in den Denkhorizont von Johannes Chrysostomus passt, zeigen auch Untersuchungen, die sich dem Kirchenvater aus einer ganz anderen Perspektive nähern. Sie beschäftigen sich mit dem Verhältnis zwischen Staat und Kirche im Denken des Johannes Chrysostomus und kommen zu dem Ergebnis, dass „die zentrale politische Kategorie [...]

⁴⁴ JOHANNES CHRYSTOMUS, *In Acta apostolorum* I (PG, 60, col. 13-14).

nicht das Kaiserreich [...], sondern die *πόλις*⁴⁵ ist, und „dass das Handeln des Johannes weitgehend seelsorgerlich und keineswegs primär kirchenpolitisch motiviert war und keinen ausdrücklichen politischen Charakter trug.“⁴⁶

a. *Analogie: Petrus – Bischof*

Wie bereits in der dritten tritt auch in der vierten Homilie⁴⁷ zur Apostelgeschichte die Gestalt des Petrus in den Mittelpunkt. Er beweist durch seine Worte, dass das Urteil, die Jünger seien betrunken (Apg 2,13), falsch ist. Johannes Chrysostomus erinnert an sein vorösterliches Verhalten. Seine Wandlung vom Feigling zum mutigen Zeugen ist ein Zeichen für das machtvolle Wirken des Geistes ebenso wie die Einmütigkeit unter den Aposteln. Daraus folgt der Appell an die Zuhörer in Konstantinopel: Seid ebenso einmütig, dann wird auch euch die Gnade Gottes zuteil, und ihr könnt Widrigkeiten genauso gelassen begegnen wie die Apostel.

Zielpunkt der Predigt des Chrysostomus ist der Kontrast zwischen den armen, ungebildeten Fischern und einer Welt von Gelehrten um sie herum; zugespitzt wird dieser Gegensatz auf Petrus und die griechische Philosophie: Wie kann es sein, dass Petrus sich gegen Plato oder Pythagoras durchsetzt, dass die heidnische Philosophie sich gegenüber dem Christentum unterlegen zeigt? Und warum hat nicht Christus selbst die Auseinandersetzung mit den mächtigen philosophischen Schulen aufgenommen?⁴⁸ Die Antwort des Chrysostomus lautet: Ein Mensch musste den Wettbewerb mit Menschen aufnehmen, um zu zeigen, dass der wahre Philosoph die Sache Gottes vertritt, während die übrigen nur ihre eigene menschliche Ruhmsucht befriedigen wollen. Der wirkliche Philosoph muss nicht nach menschlichen Maßstäben gebildet sein, sondern offen für die Gnade Gottes. Das bedeutet zugleich, dass er sich moralisch gut verhält. Chrysostomus zeigt an zahlreichen Beispielen,⁴⁹ wie moralisch verwerflich die Lehre Platos ist. Petrus dagegen ist wie ein Licht, das im Dunkeln leuchtet, er ist

⁴⁵ K.A. BOSINIS, *Johannes Chrysostomus über das römische Reich. Studie zum politischen Denken der Alten Kirche*, Athen, 2003, 42.

⁴⁶ S.C. KESSLER, „Kirche und Staat in den Säulenhomilien des Johannes Chrysostomus: Mönche werden Philosophen“, in *Giovanni Crisostomo: Oriente e Occidente tra IV e V secolo. XXXIII incontro di studiosi dell'antichità cristiana: Roma, 6-8 maggio 2004*, Rom, 2005 (SEA 93/2), 809-820, 819-820.

⁴⁷ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* IV (PG, 60, col. 47-49).

⁴⁸ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* IV (PG, 60, col. 47-49).

⁴⁹ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* IV (PG, 60, col. 48-49).

völlig ohne Selbst- oder Ruhmsucht; sogar, als er Tote zum Leben erweckt, weist er darauf hin, dass er ein Mensch ist wie andere auch (Apg 10,26).⁵⁰

Chrysostomus schließt mit einer Sentenz, einem Merksatz: Jede Tat, die um des Ruhmes willen getan wird, ist wertlos. Daher muss das Verlangen nach Ruhm mit Stumpf und Stiel ausgerottet werden,⁵¹ anders kann niemand vor Gott bestehen.

Für Johannes Chrysostomus spielen die christologischen Fragen in seinen Ausführungen über die Pfingstpredigt des Petrus kaum eine Rolle; sein Hauptaugenmerk gilt der „Predigttechnik“ des Apostels und der Wirkung, die er damit bei seinen Zuhörern erzielt. Die *Homilien* 5-7 beschäftigen sich über weite Strecken mit dieser Rhetorik.⁵² Gleich zu Beginn der fünften Homilie entwirft Chrysostomus das Schema: Der Spott der Menge (Apg 2,13) über die angebliche Trunkenheit der Apostel wird zum Ausgangspunkt. Daran knüpft Petrus an, und aus der Verteidigung gegen die Anschuldigung entwickelt sich die Lehre, das, was die Zuhörer lernen sollen. Doch handelt es sich um eine beinahe unmerkliche Art der Verteidigung; Petrus vermeidet nach der Interpretation des Chrysostomus zunächst alles, was bei seinen jüdischen Zuhörern Anstoß erregen oder zu Widerspruch Anlass geben könnte, er unterstellt ihnen nicht Bosheit sondern Unwissenheit.⁵³

Dieses souveräne Vorgehen des Petrus zeigt deutlich die Veränderung gegenüber seinem vorösterlichen Verhalten (Mt 26,69-72),⁵⁴ seine Rede begibt sich frei und unbefangen auf das Niveau der Zuhörer, ohne sich aber anzubiedern.⁵⁵ Auch das Zitat aus dem Propheten Joël (Apg 2,17-21) ist nach Johannes Chrysostomus ein rhetorischer Kunstgriff: Nicht Petrus

⁵⁰ Vgl. S.C. KESSLER, „Kirche und Staat in den Säulenhomilien des Johannes Chrysostomus“, 817-818: „An die Stelle des staatsbegründenden Mythos ist bei Johannes Chrysostomus und den Kirchenvätern die Bibel getreten. Im Laufe des vierten Jahrhunderts beanspruchte und übernahm der Prediger als Interpret des Wortes Gottes mehr und mehr gesellschaftspolitische Verantwortung. Durch Verkündigung und homiletische Auslegung erlangte die Bibel den Rang und die Rolle antiker Dichtung, zumal sie nach analogen Kriterien ausgelegt wurde. [...] Die gottesdienstliche Versammlung beansprucht und erhielt jetzt stadt- und staatstragende Bedeutung. Dort wurde auf bibeltheologischer Grundlage die Begründung für die öffentliche Ordnung gegeben. Auf der Ebene der *theologia allegorica* wird die heidnische Spekulation durch die ‚wahre Philosophie‘ des enthaltenen bzw. des monastischen Lebens und die Methodik einer verchristlichen Allegorese biblischer Texte ersetzt. Christen allgemein und besonders die Asketen sind in der Sicht des Chrysostomus die eigentlichen Philosophen geworden.“

⁵¹ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* IV (PG, 60, col. 50).

⁵² JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* V-VII (PG, 60, col. 49-62).

⁵³ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* V (PG, 60, col. 49).

⁵⁴ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* V (PG, 60, col. 51).

⁵⁵ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* V (PG, 60, col. 51).

spricht damit, sondern der alttestamentliche Prophet zu seinen Glaubensbrüdern. Und er spricht nicht direkt über Christus, sondern über den Vater, also mit Worten, die die jüdischen Zuhörer kennen und an denen sie keinen Anstoß nehmen können. Damit bedient sich Petrus einer Methode, die er von Jesus selbst gelernt hat, denn dieser hat bei seinen Reden immer wieder auf die Erfüllung der Schrift verwiesen.⁵⁶

Auch die kosmischen Zeichen, von denen Joël spricht, dienen in erster Linie der Beeinflussung der Zuhörer. Sie weisen einerseits auf den Fall Jerusalems im Jahr 70 n. Chr. hin. Chrysostomus sieht in dem Bericht des Flavius Josephus über die Eroberung Jerusalems, in dem von ähnlichen Erscheinungen wie in Apg 2,19-20 die Rede ist,⁵⁷ eine Erfüllung der Joël-Prophezeiung. Andererseits handelt es sich nach seiner Interpretation um einen Hinweis auf das Geschehen, das dem Jüngsten Gericht vorausgehen wird. In Verbindung mit der Zusage der Rettung für alle, die den Namen des Herrn anrufen (Apg 2,21) sieht er einen weiteren rhetorischen Kunstgriff: Die Predigt des Petrus verbindet auf diese Weise das gleichzeitige Entstehen von Furcht, Betroffenheit und Hoffnung bei den Zuhörern, das in der Frage „Was sollen wir tun, Brüder?“ (Apg 2,37) gipfelt⁵⁸ und dem Prediger die Möglichkeit der tatsächlichen Bekehrung eröffnet: „Kehrt um, und jeder von euch lasse sich auf den Namen Jesu Christi taufen zur Vergebung seiner Sünden“ (Apg 2,38). Johannes Chrysostomus vergleicht das Vorgehen des Petrus insgesamt mit dem eines strengen Lehrers, der weiß, dass er seinen Schülern Unannehmlichkeiten bereiten muss, es aber um der Sache willen auf sich nimmt, „weil wir Gutes tun nicht durch das Vergnügen, das wir bereiten, sondern durch den Schmerz, den wir zufügen“.⁵⁹ Chrysostomus sagt „wir“ – damit ist klar, dass er sich und seine Funktion mit der des Petrus identifiziert. Er verteidigt sein für die Gemeinde unbequemes Verhalten, zu dem er sich aber als Seelsorger verpflichtet fühlt, und er lenkt die Zuhörer so, dass sie ihn ohne Frage mit Petrus und seiner apostolischen Autorität gleichsetzen: Der Bischof hat die gleiche Aufgabe und die gleiche Würde wie der Apostel in der Gemeinde von Jerusalem.

Das zweite längere Zitat aus dem Alten Testament der Petruspredigt (Apg 2,25-28) steht im Zentrum der Homilie VI, wieder vor allem als Beispiel für gekonnten Einsatz rednerischer Mittel: Sie bewirken ein Umdenken, ja eine radikale Hinwendung zum Guten bei den Hörern.

⁵⁶ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* V (PG, 60, col. 52).

⁵⁷ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* V (PG, 60, col. 51).

⁵⁸ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* VII (PG, 60, col. 63).

⁵⁹ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* V (PG, 60, col. 53).

Inhaltlich steht nach der Darstellung des Johannes Chrysostomus im Zentrum der Predigt des Petrus, dass Jesus als von Gott gesandt charakterisiert wird; David als Autor des Psalms 16 und unbestrittene Autorität für alle Juden kündigte ihn und seine Auferstehung an, Petrus und die übrigen Apostel bezeugen ihn als den Messias und damit die Erfüllung dieser Ankündigung.⁶⁰

Johannes Chrysostomus geht kaum auf die theologischen Probleme ein, die Apg 2,14-41 aufwirft. Deutlich ist dagegen immer sein Bestreben, anhand des biblischen Textes seine Zuhörer auf moralisches Fehlverhalten und die Möglichkeiten der Korrektur hinzuweisen. So beobachtet er in den Versen 2,22-33 eine „Schonung“ der Zuhörer: Die Juden werden nur sehr verhalten auf ihre Schuld am Tod Jesu hingewiesen,⁶¹ so bleiben sie aufmerksam. Ab V 34 meint Chrysostomus eine Änderung festzustellen; Petrus spricht offen aus: „diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt“. Den psychologischen Grund sieht Chrysostomus darin, dass die Menschen durch nichts so leicht zu beeinflussen sind wie durch Furcht.⁶² Der Schluss seiner Predigt hat nichts mehr mit der Apostelgeschichte direkt zu tun, das Thema „Macht der Rede“ hat sich verselbstständigt und gipfelt in der Aussage, dass die Macht einer Rede größer sei als die Macht eines Arztes und daher in der Lage, einen Menschen von der Krankheit der moralischen Verkommenheit zur Gesundheit, zum Guten zu bewegen.⁶³

Es ist schon immer bemerkt worden, dass Johannes Chrysostomus nicht auf die heiß diskutierten theologischen Streitfragen seiner Zeit in den Homilien zur Apostelgeschichte eingeht, sondern die Situation seiner Gemeinde in Konstantinopel für ihn im Vordergrund stand.⁶⁴ Diese Beobachtung bestätigen die Homilien zur Pfingstpredigt des Petrus sehr deutlich. Nur an einer Stelle erwähnt er die Marcioniten, die eine scharfe Trennung zwischen dem guten Gott des Neuen Testamentes und dem bösen des Alten Testamentes vornehmen; ihnen hält er vor, dass das Kennzeichen Gottes vor allem seine überströmende Güte sei, die sich in den Wundern, in der Auferstehung und in anderen Zeichen der Gnade erweise. Güte dürfe aber nicht mit Nachsicht verwechselt werden, Gott strafe aber auch – zum Beispiel durch den Fall Jerusalems, davon ist in Apg 2,19-20 die Rede.⁶⁵

⁶⁰ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* VI (PG, 60, col. 58-61).

⁶¹ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* VI (PG, 60, col. 57-58).

⁶² JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* VI (PG, 60, col. 59).

⁶³ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* VI (PG, 60, col. 62).

⁶⁴ Z.B. J. KNABENBAUER, *Commentarius in Actus Apostolorum*. Paris, 1899, 19: „S. Chrysostomus qui in 55 homiliis textum percurrit satis breviter longioribus admonitionibus et applicationibus adiectis.“

⁶⁵ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* V (PG, 60, col. 53).

Die christologischen Fragen spielen, wenn überhaupt, nur eine marginale Rolle: En passant weist Johannes Chrysostomus darauf hin, dass Jesus wirklich tot war; die Wehen aus Apg 2,24 bedeuteten, dass der Tod keine aktive Rolle spielen konnte – Wehen geschehen –, sondern Gott der Handelnde war.⁶⁶ Aber auch an dieser Stelle ist ihm wichtig, *wie* Petrus das vorträgt, nämlich so, dass die Zuhörer, die ja Juden sind, keinen Anstoß nehmen.⁶⁷

Johannes Chrysostomus nimmt in der siebten Homilie das Thema wieder auf, das ihn schon in den beiden vorhergehenden Predigten beschäftigt hatte: Das rhetorisch und didaktisch geschickte Vorgehen des Apostels. „Es traf sie mitten ins Herz“ (Apg 2,37) zeigt die Wirkung, und Johannes Chrysostomus leitet daraus Regeln ab, wie mit „Feinden“ umzugehen ist: Wenn man jemanden bessern will, muss man Milde walten lassen. Anklage würde sofort Opposition hervorrufen.⁶⁸ Petrus vermied jede Erinnerung an das Kreuz Christi,⁶⁹ stattdessen „beschwor und ermahnte“ (Apg 2,40) er sie, wie es ein vollkommener Lehrer tun soll, und auf die Frage „Was sollen wir tun?“ antwortet er: „Lasst euch taufen!“ (Apg 2,38), nicht „Glaubt!“, denn er weiß, dass sie zum Glauben zuerst die Vergebung ihrer Sünden und die Gabe des Heiligen Geistes brauchen, wie ihn die Apostel selbst empfangen haben.⁷⁰

Johannes Chrysostomus⁷¹ weist nachdrücklich darauf hin, dass die Einheit nicht nur im gemeinsamen Gebet bestand, sondern auch im sozialen Miteinander (Apg 2,44).⁷² Die Verteilung der Güter erfolgte nicht – wie bei manchen griechischen Philosophen, die ihren Besitz einfach ins Meer warfen – ohne Sinn und Verstand, sondern mit Vernunft, so dass die Armen davon profitieren konnten. Daher erklärt sich auch die Beliebtheit der Christen beim ganzen Volk (Apg 2,47).⁷³ Johannes Chrysostomus hat offenbar sehr klar den idealisierenden Charakter der Darstellung in der Apostelgeschichte erkannt, denn er bezeichnet die neu bekehrten Christen als „Engel“,⁷⁴ weil sie erkannt haben, dass sie nun, da sie die geistigen Dinge gemeinsam haben, auch das Materielle teilen müssen; sie bilden einen „Engelstaat“⁷⁵ oder, wie er in einem anderen Vergleich sagt: Ihr

⁶⁶ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* VI (PG, 60, col. 57).

⁶⁷ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* VI (PG, 60, col. 57).

⁶⁸ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* VII (PG, 60, col. 63).

⁶⁹ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* VII (PG, 60, col. 65).

⁷⁰ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* VII (PG, 60, col. 63; 65).

⁷¹ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* VII (PG, 60, col. 64-65).

⁷² JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* VII (PG, 60, col. 64).

⁷³ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* VII (PG, 60, col. 64-65).

⁷⁴ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* VII (PG, 60, col. 65).

⁷⁵ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* VII (PG, 60, col. 66).

Verhalten ist wie das von neugeborenen Kindern; sie empfinden keinerlei Trauer über den Verlust des materiellen Besitzes.⁷⁶

Die *Homilien IV-VII* legen das Pfingstgeschehen in Jerusalem aus, dessen zentrale Figur der Apostel Petrus ist. Auffällig ist besonders, dass Johannes Chrysostomus seinen Zuhörern das didaktische und rhetorische Geschick des Apostels vor Augen stellt. Wie Petrus die versammelten Juden in Jerusalem teils behutsam, teils energisch und streng an die Botschaft Jesu heranzuführt, so – das impliziert Chrysostomus und spricht es gelegentlich auch offen aus⁷⁷ – ist es auch die Aufgabe des bischöflichen Seelsorgers, was und wie Petrus in Jerusalem predigte, so spricht nun der Bischof von Konstantinopel vor seiner Gottesdienstgemeinde.

b. *Analogie: Die Gemeinde von Jerusalem – Konstantinopel*

Trotz der Identifikation mit den ersten Christen ist Johannes Chrysostomus nicht unrealistisch, ebenso wenig wie Lukas selbst, was das menschliche Verhalten in einem Sozialgefüge wie einer Stadt oder einer Gemeinde angeht. Der elften Homilie liegt das vierte Kapitel der Apostelgeschichte zugrunde; Lukas entwirft ein Idealbild von Gemeinde, die er mit den Worten „ein Herz und eine Seele“ charakterisiert, während er auch auf die Bedrohungen dieses Zustandes von innen (Betrug von Hananias und Saphira) und von außen (Verfolgung durch den Hohen Rat) eingeht.

Auffällig bei der Homilie zu dieser Perikope ist, wie stark Johannes Chrysostomus bereits im ersten Durchgang seine Zuhörer dialogisch mit einbezieht. Formal lässt sich das an der ständigen Wiederholung der Aufforderung „Seht!“/„Sieh!“ (griechisch *Orate/ora*) – was soviel bedeutet wie „Achtet besonders auf...!“ erkennen und auch an zahlreichen rhetorischen Fragen. Inhaltlich legt Johannes Chrysostomus besonderes Gewicht auf das vorbildliche Verhalten der Apostel und die gleichermaßen vorbildliche Haltung der Gemeinde. Die Apostel, die sich im Widerstand gegen den Hohen Rat der Juden tapfer bewährt hatten, treten bescheiden auf, sie weisen immer wieder auf Christus hin, der die Quelle ihres Mutes ist. Chrysostomus fordert sich selbst und seine Zuhörer auf, „Lasst uns genauso beten!“⁷⁸

„Ein Herz und eine Seele sein“ bedeutet für ihn ein Synonym für Eintracht und Gemeinsamkeit mit Gott, der das durch die Gabe des Heiligen Geistes bewirkt, aber auch für die Einheit der Gemeindemitglieder untereinander, zu der jeder einen Teil beitragen kann. Grundlagen sind in Jerusalem Liebe und Armut. Nach der Ansicht des Johannes Chrysostomus,

⁷⁶ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* VII (PG, 60, col. 66).

⁷⁷ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* V (PG, 60, col. 53).

⁷⁸ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* XI (PG, 60, col. 93).

bringt die Liebe die Armut, die im Teilen des Besitzes besteht, hervor, der gemeinsame Besitz – die „Armut“ – wiederum festigt das Band der Liebe untereinander.⁷⁹ Offensichtlich geht Chrysostomus davon aus, dass es in der Gemeinde von Jerusalem zwei Gruppen von Christen gab, nämlich die, die Besitz hatten, den sie den Aposteln zu Füßen legen konnten, und die, die keinen Besitz hatten, den sie hätten veräußern können. Die besondere Leistung der „Reichen“ besteht darin, dass sie sich überhaupt nicht so verhalten, als lebten die „Armen“ auf ihre Kosten, sondern als lebten alle vom Gemeinschaftseigentum. Klar zu erkennen ist, dass Chrysostomus unter Eigentum Grund- oder Hausbesitz versteht.⁸⁰ Er vergleicht ganz offensichtlich die Christen in seiner eigenen Gemeinde mit denen der ersten in Jerusalem, wie er auch sich selbst und seine Rolle als Gemeindeleiter oft mit der des Petrus identifiziert,⁸¹ der in gleicher Weise – durch Unterweisung und Predigt, durch Drohung und Bestrafung, durch das Vorbild seines eigenen Lebens – eine wachsende Anzahl von Gläubigen leitete.

In dieser Homilie fordert er bereits im ersten Teil die Zuhörer zu einer Art Imaginationsübung auf, indem er sie anleitet, sich die Situation, in der niemand mehr Besitz für sich allein hat, möglichst genau vor Augen zu stellen:

„Wenn dies jetzt geschehen würde, würden wir alle, Reiche und Arme, ein angenehmeres Leben führen, und es würde nicht für die Armen besser sein als für die Reichen. Mit eurer Zustimmung wollen wir es uns einen Moment lang mit Worten ausmalen und wenigstens diese Freude daran haben, denn in euren Taten habt ihr keinen Sinn dafür.“⁸²

Über die Zuhörer lässt sich aus dieser Aussage zweierlei ableiten: Sie sind offensichtlich reich, und sie handeln ganz anders als die Reichen der Jeru-

⁷⁹ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* XI (PG, 60, col. 94).

⁸⁰ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* XI (PG, 60, col. 94).

⁸¹ S. o. und JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* XII (PG, 60, col. 103). Vgl. P. BROWN, *Macht und Rhetorik in der Spätantike*, München, 1995, 103: Brown zeigt auf, dass die Fürsorge für die Armen einer Stadt in Zusammenhang mit der Entwicklung des Bischofsamtes steht; die Zuwendung zu den Armen wird allmählich zu einer neuen bürgerlichen Tugend. „Im 4. Jahrhundert jedoch gewann der Begriff ‚Liebe zu den Armen‘ einen neuen Klang. Er bezeichnet nun eine Aktivität, die die Stadt als Ganzes betraf. [...] Im Namen einer Religion, die die Werte der Elite zu bekämpfen vorgab, erlangten die Christen der Oberschicht die Kontrolle über die unteren Klassen der Städte. [...] Denn sie erhoben nun den Anspruch, für die Bevölkerungen notleidender Städte in einer Zeit krisenhaften Entwicklung zu sprechen.“ Cf. P. BROWN, *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, Hannover, NH, 2002.

⁸² JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* XI (PG, 60, col. 97).

salemer Gemeinde.⁸³ Chrysostomus klingt resigniert; er ist sich über das Utopische seines Vorschlags durchaus im Klaren.

Es hat daher eine gewisse Folgerichtigkeit, dass das Gewicht des zweiten Durchgangs zunächst auf der Betrachtung der Gemeindeleitung, der Apostel, liegt: Sie verhalten sich in den Augen des Johannes Chrysostomus wie wahre Philosophen, indem sie alles mit Sanftmut und Milde tun,⁸⁴ aber auch die Gemeinde selbst wird als wahrhaft philosophisch gelobt: Ihr Gebet (Apg 4,24ff.) ist „erfüllt mit wahrer Philosophie“,⁸⁵ denn es enthält nichts Überflüssiges. Einmal mehr wird hier deutlich, dass für Johannes Chrysostomus die wahren Christen auch die wahren Philosophen sind. Zugleich wird damit noch einmal deutlich, dass die Adressaten dieser Predigt in erster Linie aus der gebildeten städtischen Oberschicht von Konstantinopel kommen.⁸⁶ Johannes Chrysostomus betont im Zusammenhang mit Apg 4,33, dass die reiche Gnade, die auf *allen* Gemeindegliedern ruhte, wesentlich durch die Art bedingt war, mit der der Besitz geteilt wurde: Die Reichen gaben ohne Vorbehalt und ohne Nebengedanken wie Eitelkeit oder Ruhmsucht, was sich darin zeigt, dass sie nicht selbst die Verteilung der Güter übernahmen, sondern sie den Aposteln, der Gemeindeleitung, überließen. Das ist nach Chrysostomus die Verwirklichung der göttlichen Ordnung, die durchaus auch in der Gegenwart möglich wäre. Im dritten Teil der Homilie entwirft er ein sehr genaues Bild davon, wie das gleiche für seine Stadt aussehen würde, er nennt sogar die Summen an Gold, die zusammenkommen könnten, wenn die Besitzenden ihr Eigentum veräußern würden, wobei er sogar die Sklaven nicht einberechnet: eine

⁸³ W. MAYER, “Who Came to Hear John Chrysostom Preach?“, 73-87. Wendy Mayer hebt darauf ab, dass nach dem Befund aus den Predigten des Johannes Chrysostomus die wirklich materiell Armen in der Regel nicht die Zuhörer des Bischofs in den Kirchen waren. “In *Sermo 5 in Genesim* [PG, 54, col. 602, 57 – 603, 1] John says that when the audience departs from the church they see the poor standing on both sides of the entrance, an impression that is reinforced by information supplied in other homilies. [...] the poor, disabled and beggars who so inspire his sermon are to be found elsewhere in the market-place and streets and not within his audience” (83).

⁸⁴ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* XI (PG, 60, col. 95).

⁸⁵ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* XI (PG, 60, col. 95).

⁸⁶ W. MAYER, “Who Came to Hear John Chrysostom Preach?“, 86: “So far I have established that women, both ascetic and married, were not infrequent members of the audience. Slaves, too, attended in some numbers, at least at the requirement of their owners. Children were on occasion present, although of what status, when and in what numbers is uncertain. The genuinely poor and socially disenfranchised, however, are unlikely to have constituted part of the audience. Clergy, both local and visiting, of varying social status, were usually present. Male ascetics, too, perhaps more commonly at Constantinople, could on occasion be found among the audience. On the basis of these findings we may further suppose that of the men who attended, in most cases the majority were secular males, who were either married, widowed or still single.”

Million Pfund in Gold, oder sogar das zwei- oder dreifache könnte zusammenkommen.⁸⁷ Die Zahl der Armen beträgt seiner Meinung nach nicht über 50000, so dass Geld im Überfluss für alle vorhanden wäre.⁸⁸ Den Einwand, dass das Geld irgendwann verbraucht wäre, wischt Chrysostomus einfach weg: Schließlich wäre das der Himmel auf Erden und die Gnade Gottes ist um ein vielfaches größer, als wir uns vorstellen können – trotzdem: Er argumentiert auch ganz praktisch: Der Lebensunterhalt für eine ganze Gemeinde wäre viel billiger, als wenn sich jede Familie selbst versorgen würde; er rechnet das sogar am Beispiel einer mittelständischen Familie mit zehn Kindern durch⁸⁹ und vergleicht mit einer monastischen Gemeinschaft, die – dieser Ansicht ist Chrysostomus – nach dem Modell der ersten Christen in Jerusalem lebte. Wenn dieses Beispiel tatsächlich verwirklicht würde, wäre das Christentum so attraktiv, dass es keine Heiden mehr gäbe. Dennoch ist Johannes Chrysostomus Realist genug zu erkennen, dass die Verwirklichung des Reiches Gottes nur in kleinen Schritten gelingen kann. Wie in den vorherigen und nachfolgenden Predigten schlägt er als einen ersten Schritt den Verzicht auf das Schwören vor,⁹⁰ denn wie Kinder mit den einzelnen Buchstaben allmählich das Lesen lernen, so wird man durch kleine Schritte mit der Zeit ein vollkommener Christ.⁹¹

In der elften Homilie hatte Chrysostomus über die Gütergemeinschaft der Urgemeinde gesprochen (Apg 4,32-35), nun setzt er in der zwölften⁹² ein mit dem Bericht über Josef, genannt Barnabas, der einen Acker aus seinem Besitz verkauft hatte und den Aposteln den Erlös „zu Füßen“ legte (Apg 4,36-37). Es ist das positive Kontrastbild zum Verhalten des Ehepaares Hananias und Saphira, die gleichfalls Land verkaufen, aber einen Teil des Geldes heimlich für sich behalten. Im Anschluss an die Episode berichtet die Apostelgeschichte von Heilungswundern der Apostel, die zu einem stetigen Wachstum der Gemeinde führen (Apg 5,12-16). Diese drei Geschehnisse legt Johannes Chrysostomus in einer Homilie aus.

Im Zentrum des ersten Durchganges steht erneut die Person des Petrus, durch den die Wunder geschehen, Wunder, die so in der Zeit Jesu nicht geschehen waren: Niemand war für ein Fehlverhalten derart bestraft wor-

⁸⁷ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* XI (PG, 60, col. 97).

⁸⁸ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* XI (PG, 60, col. 97).

⁸⁹ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* XI (PG, 60, col. 97).

⁹⁰ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* XI (PG, 60, col. 98).

⁹¹ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* XI (PG, 60, col. 98; 100). W. MAYER, "Who came to hear John Chrysostom preach?", 87: "So it may be that, as bishop, in his pastoral and non-liturgical activities John engaged primarily with members of the Constantinopolitan élite, and that his familiarity with the affairs of this stratum of society translated into a preoccupation with its needs in his preaching."

⁹² JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* XII (PG, 60, col. 99-106).

den, und auch, dass selbst durch den bloßen Schatten des Petrus Heilungen geschehen, war neu. Johannes Chrysostomus zitiert zur Erklärung eine Stelle aus dem Johannesevangelium: „Wer an mich glaubt, wird die Werke, die ich vollbringe, auch vollbringen, und er wird noch größere vollbringen“ (Joh 14,12). Die Wunder sind also ein Zeichen der bleibenden Gegenwart Christi in der Gemeinschaft seiner Jünger, deshalb kann Johannes Chrysostomus anders als Origenes durchaus Petrus als den „Urheber“ der Bestrafung stehen lassen. Der Prediger Chrysostomus weist seine Zuhörer darauf hin, dass selbst die erste christliche Gemeinschaft sich nicht in einem paradiesischen Zustand befindet: Ihr Leben ist eine Mischung aus Freude und Leid; das zeigt nicht nur diese Stelle, das zeigt die ganze Apostelgeschichte, das zeigt die Geschichte aller Heiligen aus der Vergangenheit: Sie erleben die Freude der wachsenden Gemeinschaft, und sie erleben die Trauer bei der Absonderung von einzelnen aus der Gemeinschaft.

Im zweiten Durchgang stellt Johannes Chrysostomus das Geschick von Hananias und Saphira in den Mittelpunkt: „Diese Geschichte berührt auch Bischöfe im Innersten.“⁹³ – Es besteht kein Zweifel, dass er sich damit meint. Anders als im ersten Teil der Interpretation bezieht Johannes Chrysostomus nicht nur sich selbst, sondern auch die Hörer mit ein, indem er ihre möglichen Einwände formuliert: Ist die Strafe, gerade gegenüber Saphira, nicht zu hart? Nein, lautet die Antwort, denn es handelt sich nicht um eine bloße Unwahrheit, sondern um ein „Sakrileg“.⁹⁴ In dem Moment, in dem die beiden das Geld für die Gemeinde vorgesehen hatten, war es heilig, es war Gott versprochen. Folglich ist der Bruch dieses Versprechens die berühmte „Sünde wider den Heiligen Geist“. Petrus sagt daher zu Hananias auch: „Warum hat der Satan dein Herz erfüllt, dass du den Heiligen Geist belügst?“ (Apg 5,3). Die Schuld des Ehepaares besteht darin, den Einfluss des Satans zuzulassen, sich aus Geldgier positiv dazu zu stellen. Die Härte und die Öffentlichkeit der Strafe – anders als zum Beispiel beim Verrat des Judas – erklärt Chrysostomus mit der Gemeindesituation: Hier hätte das Verhalten ein schlimmes Beispiel geben können, es hätte andere zu gleichem Handeln verführen können, wenn es nicht sofort und mit aller Konsequenz geahndet worden wäre. Wie bereits in den Homilien zur Pfingstpredigt wird Petrus als idealer Lehrer beschrieben, der unterweist und konsequent bestraft, wenn nötig. Die Zuhörer und die Gemeinde erscheinen als folgsame Schüler, die Strafe als wirksames Mittel zur Abschreckung.

⁹³ JOHANNES CHRYSTOMUS, *In Acta apostolorum* XII (PG, 60, col. 104).

⁹⁴ Das Vergehen von Hananias und Saphira erscheint durchweg in der Alten Kirche als ein Versprechen, das Gott gegeben und gebrochen wurde.

Der dritte Teil des Textes (Apg 5,12-16), den Johannes Chrysostomus auslegt, rückt die „Schüler“ in das Zentrum der Aufmerksamkeit: Der Glaube wird keineswegs nur durch die Apostel und wegen der Wunder verbreitet, er breitet sich aus „durch die, die zum Glauben kamen, durch die, die geheilt wurden, durch furchtloses Bekenntnis gegenüber ihren Gegnern, durch tugendhaftes Benehmen der Gläubigen“,⁹⁵ und Chrysostomus fügt ausdrücklich hinzu, dass es sich nur so erklären lässt, dass „Scharen von Männern und Frauen“ (Apg 5,14) sich der christlichen Gemeinschaft anschlossen:

„Sicherlich war die Wirkung nicht nur dem Wundern zu verdanken. Denn obwohl die Apostel in ihrer Bescheidenheit alles dieser Ursache zuschreiben und erklären, dass sie im Namen Christi handeln, haben doch zur gleichen Zeit das Leben und das untadelige Verhalten der Menschen dazu beigetragen, diese Wirkung zu erzielen.“⁹⁶

Es ist deutlich (wie schon in den früheren Homilien), dass Johannes Chrysostomus sich als Bischof, als Vorsteher einer Großstadtgemeinde, mit Petrus identifiziert, der in gleicher Weise – durch Unterweisung und Predigt, durch Drohung und Bestrafung, durch das Vorbild seines eigenen Lebens – eine wachsende Anzahl von Gläubigen leitete. Und er möchte in seiner Homilie bei seinen Zuhörern eine Identifikation mit der Gemeinde von Jerusalem erreichen: Selbst Fischer und Zöllner werden nicht mehr verachtet, sondern aufgrund ihrer Lebensführung und ihres furchtlosen Bekenntnisses entsteht „Himmel auf Erden“,⁹⁷ und er fügt hinzu, dass jeder entsprechend seinen Fähigkeiten handelte, dass also eigentlich nichts Unerfüllbares von den Christen verlangt wird.

Der letzte Teil der Homilie führt aus den Höhen der idealen Gemeinschaft zurück in die sehr irdische Realität, Johannes Chrysostomus greift das auf, was einigen seiner Zuhörer sicher durch den Kopf gegangen sein wird: Hananias und Saphira, damals, in der Zeit der Wunder, sind erwischt worden, Petrus konnte ihnen ihre Tat und ihre Gedanken auf den Kopf zusagen. Aber, zum Glück!, passiert so etwas heute nicht mehr! Denn wir haben schon viele Male gesündigt, ohne dass irgendeine Strafe folgte – wieso also die Geschichte zu ernst nehmen?

Für sie, die so denken und vor allem danach handeln, antwortet Chrysostomus, ist eine viel schlimmere Strafe vorgesehen als für Hananias und Saphira, eine Strafe, die ewig dauern wird. Zahlreiche, vor allem alttestamentliche Beispiele für drastische Strafen führt er an und betont jeweils,

⁹⁵ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* XII (PG, 60, col. 104).

⁹⁶ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* XII (PG, 60, col. 103).

⁹⁷ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* XII (PG, 60, col. 103).

dass sich die Hörer diese Strafen in unendlicher Dauer vorstellen sollen, ein wirkliches Höllenszenario. Aber er lässt sie nicht darin, sondern erklärt, dass Gott ihnen eine Zeit zumisst, in der sie ihre Verfehlungen bekennen und bereuen können, eben die Zeit, in der ihnen, anders als Hananias und Saphira, nichts passiert. Das Beispiel eines moralischen Fehlverhaltens, das hier wieder, wie bereits in den vier vorhergehenden Homilien, auftaucht, ist das Schwören, vor dem Johannes Chrysostomus eindringlich warnt, vor allem, weil es immer die Gefahr des Lügens in sich birgt. Er nutzt jeweils das Ergebnis seiner Auslegung, um es auf einen konkreten Fall anzuwenden: „Ihr habt das Schicksal von Lügern gesehen. Überlegt, wie das Schicksal von denen aussehen wird, die falsch schwören, überlegt und gebt es auf!“⁹⁸

Johannes Chrysostomus hat sehr genau die Absicht des Lukas erkannt und auch benannt: Die Schilderung der wachsenden Gemeinde von Jerusalem ist Beispiel und Herausforderung für jede christliche Gemeinschaft zu jeder historischen Zeit: Sie hat die Verpflichtung, nicht nur Tod und Auferstehung Jesu zu verkünden, sondern auch in ihrem konkreten Leben und Handeln zu bezeugen, dass mit Jesus Christus das Reich Gottes begonnen hat.

Chrysostomus sieht in der Person des Petrus das Bild eines idealen Seelsorgers; immer wieder und auch in der zwölften Homilie drückt er das aus, indem er ihn mit einem klugen und guten Lehrer vergleicht, der gut erklären kann, der streng ist und mit Bestrafung als Folge von Fehlverhalten droht, der, wo nötig, auch hart straft. Strafe dient dann vor allem dazu, andere von ähnlichem Verhalten abzuschrecken.

Wie sehr Chrysostomus sich selbst in der Rolle des Schulmeisters sah, spricht er in der fünften Homilie ganz deutlich aus: „Wieder bin ich gezwungen unangenehm und lästig zu scheinen. Aber was soll ich tun? Ich bin dazu bestellt. Wie ein strenger Lehrer dem Hass seiner Schüler ausgesetzt ist, so bin auch ich es.“⁹⁹

Die Gemeinde von Jerusalem bildet entsprechend die ideale Schulklasse ab: Sie versteht die Worte des Lehrers, sie versteht auch die Drohung als Hilfe, und sie akzeptiert Strafe als notwendige Folge und als Warnung, und sie handelt, wie sie es gelernt hat.

Im Bezug auf seine Gemeinde in Konstantinopel ist Johannes Chrysostomus Realist: Er wünscht sich wohl, dass sie so wäre, wie die von Lukas beschriebenen Christen von Jerusalem. Auf subtilere Weise als in der elften Homilie zeigt er, welche Ausstrahlung ein moralisch einwandfreies Leben auf eine nichtchristliche Umgebung haben kann. Indem er die Forderung nach Verzicht auf das Schwören an den Schluss seiner Auslegung stellt, gibt

⁹⁸ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* XII (PG, 60, col. 105).

⁹⁹ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum* V (PG, 60, col. 53).

er seinen Hörern eine praktikable Anregung: So könnte ein erster Schritt, der niemanden überfordert, konkret aussehen.

7. *Ergebnisse*

Die genaue Lektüre der Homilien zur Apostelgeschichte gibt für den heutigen Leser ein ziemlich genaues Bild von Prediger und Auditorium: Der eingangs vorgestellte Befund wird, bestätigt: Die Zuhörer müssen reich, gebildet und frei von festen Verpflichtungen gewesen sein. Sie müssen der städtischen Oberschicht angehört haben, die auch außerhalb der Stadt über Landgüter verfügte, und deren Erwerbsarbeit von Sklaven verrichtet wurde. Es können auch Mönche und Kleriker aus dem Umkreis des Bischofs zu den Zuhörern gezählt werden, denn auf deren Erfahrungshorizont wird ebenfalls Bezug genommen, wenn Chrysostomus die Vorzüge gemeinschaftlichen Lebens lobt. Er selbst sieht sich in dieser Konstellation als derjenige, der Lehrer und Vermittler ist, genauso wie die Apostel in der Urgemeinde durch ihr Zeugnis die Verbindung zur Person und Lehre Jesu hergestellt hatten.¹⁰⁰

Die Überzeugung, die Chrysostomus in all seinen Predigten zum Ausdruck bringt, und die ich an diesen Beispielen aufzuzeigen versucht habe, besteht darin, dass auch in seiner Zeit und in seiner Stadt allen Widrigkeiten zum Trotz das Reich Gottes und seine Verwirklichung unter den Menschen eine Chance hat – vielleicht ist es gerade diese trotz allem optimistische Haltung, die ihn zu einem so beliebten Prediger gemacht hat.¹⁰¹

Summary

What did the Christian community of Constantinople look like around 400 AD? Is it even possible to arrive at a reasonably trustworthy picture of the Christians in question, including their religious practices, everyday life, and socio-cultural environment? Which questions occupied them and their bishop?

¹⁰⁰ W. MAYER, "John Chrysostom on Poverty", 110: "If we are obliged to label him at all, it is more accurate to call him not a champion of the poor, but of poverty, but voluntary poverty. It is this concern that drives his emphasis on almsgiving, and it is because of the desired aim of this, namely the salvation of every member of his Christian community, that the spiritually poor and the economic poor are so often treated as subjects in his preaching."

¹⁰¹ W. MAYER, P. ALLEN, *John Chrysostom*, 39: "John was an extremely popular preacher. The not infrequent references to applause, the testimony of the church historians [...] and the massive numbers in which John's sermons survive to the present day all bear witness to this."

In the homilies on Acts, we possess a portion of John Chrysostom's extensive oeuvre that enables a rather unvarnished picture of the preacher and his audience. That is so because the homilies have been transmitted in an unedited state, as Chrysostom delivered them, because they were delivered successively during the course of half a year (400-401 AD), and because we know the political situation in Constantinople at that time quite well.

Acts has a special place within the New Testament not because its subject is the life, death, and resurrection of Jesus directly, but rather because it is where Luke the Evangelist relates the origins of the Church and, in particular, how the disciples of Jesus began to proclaim and live out their faith.

When a cohesive series of sermons takes this biblical book as its subject, that series is bound to mirror something of the faith and life of the community that hears the homilies, and of the bishop who delivers them. This thesis will be tested using several texts from the homilies on Acts. It turns out that the person of Peter, as he is known to us from Acts, is the model for the community leader, bishop, and preacher, and that the first community in Jerusalem is fashioned into a model for the Christians in Constantinople, especially with regard to their moral comportment. This "mirror," then, provides us with a view of the metropolitan community: it consists predominantly of Christians from the rich, educated upper class, who take their Christianity seriously enough to attend religious services daily. The task of bishop John Chrysostom is so to influence their practical life, by means of concrete guidance, that more of the Kingdom of God becomes visible in the Christian community.

Innocent I's Appointment of Boniface as Papal Legate to Constantinople?*

Geoffrey D. DUNN

(Brisbane [Queensland])

There is need for much fresh investigation into the history of the early papacy to reconsider some of the assertions that have appeared in scholarship. One such assertion is to be found in E.G. Weltin's book from 1964 on the ancient popes. At one point he writes, with regard to the way in which the Roman church dealt with Constantinople in the early decades of the fifth century while Innocent I was bishop of Rome, that: "No vicar, only a permanent papal representative was established here. Innocent employed Boniface, later Pope, as the first member of the nascent papal diplomatic corps."¹ The history of Roman ecclesiastical diplomacy is an important one and papal legates were to become figures of great significance in the mediaeval period. If Weltin is correct then Boniface would have been a forerunner of the *apocrisarii* we know so well from the sixth, seventh, and eighth centuries—men like Gregory the Great before he was elected Rome's bishop in 590.² Some have tried to trace this office to Vigilius, deacon under Agapitus before he was elected Rome's bishop in 537,³ or even

* An earlier version of this paper was presented at the Eighth Biennial International Conference of the Australia and New Zealand Association for Medieval and Early Modern Studies, held in February, 2011 at University of Otago, Dunedin, New Zealand. Funding for this research was provided by the Australian Research Council. I am preparing a critical edition of the letters of Innocent I.

¹ E.G. WELTIN, *The Ancient Popes, The Popes Through History 2* (Westminster, MD, 1964), p. 275.

² A.J. EKONOMOU, *Byzantine Rome and the Greek Popes: Eastern Influences on Rome and the Papacy from Gregory the Great to Zacharias, A.D. 590-792* (Lexington, 2007).

³ *Liber pontificalis* 60.6 (Louis DUCHESNE, *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, t. 1 [Paris, 1955 (2nd edn)], p. 292). C. SOTINEL, 'Autorité pontificale et pouvoir impérial en Italie byzantine au temps de Justinien: le pape Vigile', *Mélanges de l'École française de Rome Antiquité* 104 (1992), pp. 439-63, at p. 443, finds the statement in *Liber pontificalis* puzzling, since she is not convinced the office of *apocrisarius* existed before the end of Agapitus' time as bishop, with Pelagius, a deacon sent to Constantinople to replace Agapitus. See Liberatus, *Breviarium* 22 (PL 68.1039).

to Julian of Cos under Leo the Great in the middle of the fifth century.⁴ Knowing the origins of this phenomenon is important for knowing the history of papal claims to universal jurisdiction, for legates developed into an expression of papal claims to such authority, reactions to which have shaped the world in which we live today.⁵ Little has been written about the origins of papal legates.⁶ In this paper I wish to consider *Epistula* 23

⁴ Leo I, *Epp.* 35 (K. SILVA-TAROUCA, *S. Leonis Magni. Epistulae contra Eutychis haeresim*, vol. 1: *Epistulae quae Chalcedonensi concilio praemittuntur* [aa. 449-451], Textus et Documenta, Series Theologica, vol. 15 [Rome, 1934], pp. 13-17); 48 (E. SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, t. 2, vol. 4 [Berlin, 1935] [= ACO], p. 23); 81 (SILVA-TAROUCA 15.64-5); 86 (SILVA-TAROUCA 15.73); 92 (SILVA-TAROUCA 15.82); 107 (K. SILVA-TAROUCA, *S. Leonis Magni. Epistulae contra Eutychis haeresim*, vol. 2: *Epistulae post Chalcedonense concilio missae* [aa. 452-458], Textus et Documenta, Series Theologica, vol. 20 [Rome, 1935], pp. 105-6); 109 (SILVA-TAROUCA 20.113-15); 113 (ACO 2.4.67); 117 (SILVA-TAROUCA 20.123-6); 118 (ACO 2.4.71-2); 122 (SILVA-TAROUCA 20.128-9); 125 (ACO 2.4.78); 127 (SILVA-TAROUCA 20.132-4); 131 (SILVA-TAROUCA 20.143-4); 140 (ACO 2.4.93-4); 141 (ACO 2.4.94-5); 144 (SILVA-TAROUCA 20.148-9); 147 (SILVA-TAROUCA 20.152-3); and 152 (SILVA-TAROUCA 20.157-8). On these letters see K. SILVA-TAROUCA, *Novi Studi sulle antiche lettere dei Papi* (Rome, 1932). Interestingly, in *Ep.* 35.3 (SILVA-TAROUCA 15.17), Leo informs Julian that he had sent some from Rome (*per nostros*) to deliver a letter to Flavian of Constantinople. In *Ep.* 86 Leo asked Julian to look after the envoys he was sending from Rome. Julian was not Leo's only channel of communication with Constantinople. The deacon Basil was another (*Epp.* 35.1 [SILVA-TAROUCA 15.13]; 38 [SILVA-TAROUCA 15.24-5]; and 104.5 [SILVA-TAROUCA 20.96]). Julian of Cos was present at the synods of Constantinople in 448 and 449 and the Council of Chalcedon in 451 (*Ep.* 86), although Leo had sent Lucentius and Basil as his legates to that council (*Epp.* 91 [SILVA-TAROUCA 15.81]; and 92), but it was Julian of Pozzuoli (ancient Puteoli) who was present at the 'Robber' synod of Ephesus in 449 carrying Leo's famous Tome. In *Ep.* 107 Leo rebuked Julian of Cos for his willingness to agree to canon 28 of the Council of Chalcedon. Was Julian in Cos in Constantinople for all the letters that Leo sent him? He certainly seems to have been there either at length or repeatedly. It has to be asked if Julian was really any kind of official envoy from Leo (sent for that purpose) or whether he was merely a convenient and informal agent (used for that purpose because he happened to be there). Certainly, from *Ep.* 113.2, it is clear that Leo asked Julian to keep abreast of affairs in Constantinople and negotiate (*confidenter ... suggerere*) with the imperial court (although SILVA-TAROUCA *Nuovi Studi*, p. 183, considered this letter to be spurious). Bernard GREEN, *The Soteriology of Leo the Great*, Oxford Theological Monographs (Oxford: Oxford University Press, 2008), pp. 203-4, cautiously describes Julian of Cos as the 'bishop who appears to have acted as his [Leo's] representative in Constantinople...' Julian appears to be one of Leo's options when dealing with religious or civil authorities in Constantinople, but not formally appointed as *apocrisiarius* as Susan WESSEL, *Leo the Great and the Spiritual Rebuilding of a Universal Rome*, Supplements to Vigiliae Christianae, vol. 93 (Leiden and Boston, 2008), pp. 333-9, asserts.

⁵ On papal legates as an expression of papal authority in the eleventh century, for example, see K. RENNIE, 'Uproot and destroy, build and plant: Legatine Authority under Pope Gregory VII', *Journal of Medieval History* 33 (2007), pp. 166-80.

⁶ See M.M. DUFFIN, 'Saint Gregory's Career as Papal Ambassador', PhD thesis, Creighton University (1948); R.A. SCHMUTZ, 'The Foundations of Medieval Papal Representation', PhD thesis, University of Southern California (1966); M. OLIVERI, *The Representatives: The*

from Innocent I to Boniface to re-evaluate Weltin's claim that Boniface was a permanent papal representative at Constantinople. The argument to be advanced is that there is no evidence that Boniface was based in Constantinople on a long-term basis or that held such a position in any way distinguishable from any other *legatus* Innocent sent there, nor indeed that he was anything more than a letter bearer. We may begin with a consideration of the letter itself in its context before considering its significance in the history of papal diplomacy through an examination of what this and other letters of Innocent can tell us about the notion of *legati* in the Roman church at the beginning of the fifth century.

1. *Innocent's Letter*

Innocent's *Epistula* 23 is addressed to Boniface, a presbyter.⁷ The scholarly presumption has been that he was a Roman presbyter who would become bishop of Rome after Innocent's successor Zosimus in 418.⁸ There is no reason to question that. The next presumption is that Boniface was written to in Constantinople, on the basis of Innocent's reference, at the end of the letter, to Atticus, who certainly is to be identified with the bishop of Constantinople from 406 to 425. What we can say for certain is that Boniface was not in Rome or in Antioch, for the letter was written from Rome and was updating Boniface about the situation in Antioch, so Constantinople is a plausible deduction. The other presumption is that Boniface was Innocent's representative in the eastern imperial capital involved in negotiations to restore communion between the churches of Rome and Constantinople, which Rome had broken off with Constantinople, Antioch, and Alexandria after the deposition and final exile of John Chrysostom, bishop of Constantinople between 398 and 404. Further, the presumption is that he was there on a permanent basis. We find Erich Caspar asserting that this was a scenario "mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit", which admittedly is slightly more nuanced than Weltin's bold assertion, but nonetheless is

Real Nature and Function of Papal Legates (Gerrards Cross, 1980); and C. CASANOVA, *Le mediazioni del privilegio: economie e poteri nelle legazioni pontificie del Settecento*, Cultura e vita civile nel Settecento (Bologna, 1984).

⁷ Innocent I, *Ep.* 23 (PL 20.546-7 = P. COUSTANT, *Epistolae Romanorum Pontificum et quae ad eos scriptae sunt a S. Clement I usque ad Innocentium III*, t. 1 [Paris, 1721], cols 849-50) = P. JAFFÉ, *Regesta Pontificum Romanorum*, Bd. 1: *A S. Petro ad a. MCXLIII*, rev. F. KALTENBRUNNER (Leipzig, 1885 [rev. edn]) [= JK], n. 309.

⁸ M.R. GREEN, 'Pope Innocent I: The Church of Rome in the Early Fifth Century', DPhil thesis, Oxford University (1973), p. 149.

fairly close to it.⁹ This is worth further consideration, for it is a likelihood I reject.

The situation with the exiled bishop of Constantinople may be summarised briefly. John Chrysostom had faced considerable opposition during his time as bishop in Constantinople, particularly from Theophilus, bishop of Alexandria, Acacius, bishop of Beroea, members of the imperial court, and from among his local clergy.¹⁰ Theophilus had been called to Constantinople to face charges¹¹ but took the opportunity to accuse John of impropriety, which resulted in the Synod of the Oak and John being sent into a short exile. While Theophilus left Constantinople, a number of his supporters remained and, in the account presented by Palladius, a bishop friendly to John's plight, they disturbed the Easter liturgy of 404 after John had returned.¹² Further, if we trust the accounts in Socrates and

⁹ E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft*, Bd 1: *Römische Kirche und Imperium Romanum* (Tübingen, 1930), p. 325. See also R. WARD, 'The Schism at Antioch in the Fourth Century', PhD thesis, King's College, London (2003), p. 257.

¹⁰ See J.H.W.G. LIEBESCHUETZ, 'Friends and Enemies of John Chrysostom', in A. MOFFATT (ed.), *Maistor: Classical, Byzantine and Renaissance Studies for Robert Browning*, Byzantina Australiensia 5 (Canberra, 1984), pp. 85-111; J.N.D. KELLY, *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom—Ascetic, Preacher, Bishop* (Ithaca, N.Y., 1995), pp. 191-271; C. TIERSCH, *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398-404): Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 6 (Tübingen, 2000), pp. 327-414; R. BRÄNDLE, *John Chrysostom: Bishop, Reformer, Martyr*, trans. J. CAWTE and S. TRZCIONKA, Early Christian Studies 8 (Strathfield, NSW, 2004 [Eng. edn.]), pp. 95-140; S. ACERBI, '“Accusatore, testimone e giudice.” Il ruolo del vescovo di Alessandria nella Sinodo della Quercia e in altri concili posteriori', in *Giovanni Crisostomo. Oriente e Occidente tra IV e V secolo*, XXXIII Incontro di studiosi dell'antichità Cristiana, Roma 6-8 maggio 2004, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 93 (Rome, 2005), pp. 713-20; F. CORSARO, 'Clero, popolo e potere imperiale nella Constantinopoli del Crisostomo. Dalla Sinodo della Quercia all'esilio', in *Giovanni Crisostomo. Oriente e Occidente tra IV e V secolo*, XXXIII Incontro di studiosi dell'antichità Cristiana, Roma 6-8 maggio 2004, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 93 (Rome, 2005), pp. 833-48; W. MAYER, 'John Chrysostom: Deconstructing the Construction of an Exile', in T.H. KUHN and E. STEGEMANN (eds.), 'Was von Anfang an war? Neutestamentliche und kirchengeschichtliche Aufsätze Rudolf Brändle gewidmet anlässlich seiner Emeritierung am 30. September 2006, (= *ThZ* 62/2) (Basel, 2006), pp. 248-58; and W. MAYER, 'Doing Violence to the Image of an Empress: The Destruction of Eudoxia's Reputation', in H.A. DRAKE (ed.), *Violence in Late Antiquity: Perceptions and Practices* (Aldershot, 2006), pp. 205-13.

¹¹ John Chrysostom, *Ep. ad Innoc.* 1.1 (= Palladius, *Dial.* 2.22-24 [SC 342.70]). Sozomen, *H.E.* 8.16.1 (GCS n.F. 4.370) has Theophilus summoned by the emperor, at his wife's instigation, to deal with John's fierce preaching against Eudoxia. Socrates, *H.E.* 6.15.1-5 (GCS n.F. 1.336) has the same, but does not explain exactly when and why Theophilus came to Constantinople. Of course, MAYER, "The Image of an Empress," pp. 205-13, cautions against accepting the view of antipathy between John and Eudoxia.

¹² John Chrysostom, *Ep. ad Innoc.* 1.3 (= Palladius, *Dial.* 2.138-82 [SC 342.82-86]).

Sozomen, the emperor, Arcadius, was persuaded that John's return from exile and re-entry to Constantinople had been without proper authorisation,¹³ and so these two situations combined to have John exiled a second time. He was never to return to Constantinople, dying in exile a little over three years later.

John sought support from Innocent I, the bishop of Rome.¹⁴ He could not turn to his native church of Antioch, for Porphyry had become bishop there in the same year and he was an opponent of John. Innocent was happy to lend his support, particularly after many clerics loyal to John visited the West with accounts of the treatment he had suffered. After a period of waiting for his appeals to Theophilus to have an effect, which they did not,¹⁵ Innocent turned to the western emperor, Honorius, to persuade his brother Arcadius to agree for both emperors to call a synod of bishops from East and West to investigate the matter. Honorius was agreeable, but first wanted a synod of western bishops to petition him about the matter and express their unanimous opinion on the validity of John's second exile, which they did, but the high-powered delegation of western and eastern clergy (simply commissioned "to carry" [διακομισαί] the imperial letter, although this Greek term admits of a wide-ranging meaning),¹⁶ of some seven bishops (three western and four eastern) and two presbyters, Valentian and Boniface,¹⁷ sent to deliver the invitation to Arcadius was prevented from visiting Thessalonica and mistreated badly in Constantinople (after the western group had been separated from the eastern), where they remained for four months in the first half of 406, and no universal synod

¹³ Socrates, *H.E.* 6.16.7-12 (GCS n.F. 1.339); 6.18 (GCS n.F. 1.341-342); Sozomen, *H.E.* 8.18.6 – 8.20.2 (GCS n.F. 4.374-376).

¹⁴ John Chrysostom, *Ep. ad Innoc.* 1 (= Palladius, *Dial.* 2 [SC 342.68-95] = Innocent I, *Ep.* 4 [PL 20.494 = COUSTANT, *Epistolae Romanorum Pontificum*, cols 771-88]). See G.D. DUNN, 'Roman Primacy in the Correspondence between Innocent I and John Chrysostom', in *Giovanni Crisostomo. Oriente e Occidente tra IV e V secolo*, XXXIII Incontro di studiosi dell'antichità Cristiana, Roma 6-8 maggio 2004, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 93 (Rome, 2005), pp.687-98; and G.D. DUNN, 'The Date of Innocent I's *Epistula* 12 and the Second Exile of John Chrysostom', *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 45 (2005), pp. 155-70.

¹⁵ Innocent I, *Ep.* 5 (PL 20.493-6 = COUSTANT, *Epistolae Romanorum Pontificum*, cols 787-90) = JK 288 = Palladius, *Dial.* 3.21- (SC 341.66). For Theophilus failure to respond see Palladius, *Dial.* 3.115 (SC 341.80).

¹⁶ Palladius, *Dial.* 3.131 (SC 341.82). This delegation carried not only Honorius' letter to his brother but letters from the western synod of bishops as well.

¹⁷ Palladius, *Dial.* 4.1-4 and 38 (SC 341.84 and 90). Elsewhere, however (*Dial.* 3.129-31, and 141-3 [SC 341.82]), Palladius states that Honorius sent (and then quotes from his letter) five bishops, two presbyters, and a deacon, later revealed to be Paul (*Dial.* 4.50 [SC 341.90]).

was ever called to deal with this matter.¹⁸ No doubt this group would have done more than carry letters and present invitations, but they were not going to Constantinople to negotiate about John's recall but about the calling of a universal synod to consider John's situation. As a result of their mistreatment, Innocent broke communion between the church of Rome and that of Constantinople, now presided over the Arsacius (soon to be replaced by Atticus), Alexandria, still presided over by Theophilus, and Antioch, presided over by Porphyry.¹⁹

In 413 or 414 Porphyry was succeeded in Antioch by Alexander, who seems to have made it a priority of his episcopate to heal the many divisions experienced by the Antiochene church.²⁰ He entered John's name back into the diptychs read during the liturgy, thereby rehabilitating his memory. As well Alexander was responsible for drawing the Meletian schism to a close after nearly a century.²¹

The events of that schism are complex and involved, but a brief summary may be made.²² After the Council of Nicaea in 325, Eustathius, the bishop of Antioch and a strong supporter of the council's trinitarian statement of the sameness of being of the Son and Father, was deposed. Antioch was governed by a series of bishops who, in varying shades, opposed the council's formula. Among them was Meletius. When he proved to be too moderate, the emperor had him exiled and replaced by a more hardline anti-Nicene bishop, Euzoius, although Meletius' followers formed a separate community. The supporters of Eustathius had coalesced around first Paulinus and then Evagrius as another Christian community in Antioch. Three separate Christian communities in Antioch (to mention nothing of several smaller ones) fractured its identity. Rome had recognised Paulinus as the legitimate bishop of Antioch, yet sometime late in the fourth century there was recognition of Flavian as legitimate bishop, possibly through the influence of John Chrysostom himself, according to Sozomen, although our sources

¹⁸ Palladius, *Dial.* 4.1-68 (SC 431.84-92); Sozomen, *H.E.* 8.28.1-2 (GCS n.F. 4.388-9).

¹⁹ Palladius, *Dial.* 20.433-9 (SC 341.340-2).

²⁰ Socrates, *H.E.* 7.7.1-4 (GCS n.F. 1.352-3); 7.9.1 (GCS n.F. 1.157); Theodoret, *H.E.* 5.35.1-2 (GCS n.F. 5.337).

²¹ Theodoret, *H.E.* 5.35.3-4 (GCS n.F. 5.337).

²² See F. CAVALLERA, *Le Schisme d'Antioche (IV^e - V^e siècle)* (Paris, 1905); K. MCCARTHY SPOERL, 'The Schism at Antioch since Cavallera', in M.R. BARNES and D. H. WILLIAMS (eds), *Arianism After Arius: Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts* (Edinburgh, 1993), pp. 101-26; Ward, 'The Schism at Antioch'; and G.D. DUNN, 'The Roman Response to the Ecclesiastical Crises in the Antiochene Church in the Late-Fourth and Early-Fifth Centuries', in D. C. SIM and P. ALLEN (eds), *Ancient Jewish and Christian Texts as Crisis Management Literature: Thematic Studies from the Centre for Early Christian Studies*, Library of New Testament Studies 445 (London, 2012), pp. 112-28.

disagree.²³ Despite most of the Christians of Antioch (and other churches in the East) also being reconciled with Flavian, there remained some pockets of independence.

Soon after his election Alexander wrote to Innocent to inform him of the final reconciliations that had taken place in Antioch and the rehabilitation of John's memory, to which Innocent replied with the re-establishment of communion between the two churches.²⁴ Alexander had sent envoys (*legati*) on an embassy (*legatio*) to Rome as part of this communication, including Cassian, whom I would distinguish from John Cassian.²⁵ These individuals were no mere messengers or letter couriers, for Innocent referred to them as engaged with him in negotiation (*actio*).²⁶ Indeed, Cassian was able to speak authoritatively in Alexander's name on a point not in Alexander's brief, viz., the status of clerical adherents of the Pauline/Evagrian community who had fled to or had been ordained in Italy.²⁷ One can imagine that they were not of much concern to Alexander in Antioch but would have been to Innocent in Rome, hence the lack of a prior position held by Alexander and communicated by Cassian, and therefore the need for the latter to reach his own decision on his bishop's behalf. Cassian was able to agree with Innocent's demand that their ordinations (whether they had been in Italy or back in Antioch) be recognised as valid and that, presuming they returned to Antioch, would receive clerical appointment there. However, even though Cassian could negotiate on Alexander's behalf, does the letter suggest that what Cassian had promised (*promissa*) needed still to be confirmed by Alexander himself, even though Cassian's undertaking was

²³ Socrates, *H.E.* 5.15.4-7 (GCS n.F. 1.289); Theodoret, *H.E.* 5.23.12 (GCS n.F. 5.323-4); Palladius, *Dial.* 6.53-7 (SC 341.130-2); and Sozomen, *H.E.* 8.3.3 (GCS n.F. 4.353).

²⁴ Innocent I, *Epp.* 19 (PL 20.540-2 = COUSTANT, *Epistolae Romanorum Pontificum*, cols 843-6) = JK 305; 20 (PL 20.543 = COUSTANT, *Epistolae Romanorum Pontificum*, cols 846-7) = JK 306; and 21 (PL 20.543-4 = COUSTANT, *Epistolae Romanorum Pontificum*, cols 847-8) = JK 307.

²⁵ Contrary to P. ROUSSEAU, *Ascetics, Authority and the Church*, Oxford Historical Monographs (Oxford, 1978), pp. 173-4, I would distinguish two Cassians.

²⁶ Innocent I, *Ep.* 19.1 (PL 20.540).

²⁷ C. STEWART, *Cassian the Monk*, Oxford Studies in Classical Theology (Oxford, 1998), p. 15, thinks that this probably was John Cassian, who had stayed in Rome after travelling there as a deacon as one of those who lent their support to John Chrysostom, and was consulted by Innocent about the situation in Antioch. Given that John Cassian had never been to Antioch (at least as far as we know), and would have been in Rome for about ten years (thereby being increasingly stale in terms of his knowledge of events in the East), I find it impossible to believe that he could have been based in Rome and yet speak on Alexander's behalf. The Cassian in Innocent's letter has to be a cleric sent from Antioch by Alexander as *legatus*.

sufficient for communion to be restored?²⁸ Beyond that, Innocent questioned the team of legates about what was contained in Alexander's letter and could receive confirmation from them about what was claimed.²⁹

For our purposes here, what is important to note in addition is that it was Alexander who made the first move. Theodoret states this explicitly.³⁰ This confirms the impression we have from Palladius that, having broken off communion with the other churches and laid down his condition for reconciliation (the calling of an ecumenical synod to investigate John's deposition, which after 407 became the rehabilitation of his name into the liturgy), Innocent was waiting for them to make the next move.

Indeed, joining Alexander in seeking reconciliation with Rome was Acacius of Beroea, as Innocent's letter to Alexander acknowledged.³¹ The Roman bishop was cautious, given Acacius' personal hostility against John, but he was prepared to receive Acacius back into communion provided he reassure Innocent through Alexander that he truly was a reformed character.³² At this point no other excommunicated bishop had made overtures to Rome.

In his letter to Boniface, which is our concern here, Innocent informed him of these developments in Antioch, including the reconciliation with the remaining Evagrians to heal the last remnants of the Meletian schism, the reconciliation with John Chrysostom's supporters, the agreement to accept as valid clerical ordinations performed in those previously separated communities, even those which had moved to Italy, and the resultant reconciliation between Rome and Antioch.³³ Here too Innocent informs us that it was Antioch that had sent envoys (*legati*) and had taken the initia-

²⁸ Did Alexander have to confirm the final version of the terms of the restoration of communion? If that were the case then perhaps that was the mission of Innocent's delegation, which would travel to Antioch with Cassian's return, as mention in *Ep.* 20. As Innocent tells Alexander in that more personal letter, Cassian had told him that sending Paul the presbyter, Nicholas the deacon, and Peter the subdeacon, would be like the first fruits of the peace itself (*quasi primitias pacis nostrae*), suggesting that the deal was sealed already. Perhaps Cassian wanted to downplay to Innocent any sense that there could be any last-minute hitch through Alexander not agreeing to Cassian's promises. The sense that things were not finalised until Innocent's delegation got confirmation from Alexander himself comes from *Ep.* 21, where Innocent's willingness to receive Acacius of Beroea back into communion, which had been communicated already by letter, still is conditional upon the things that Alexander and Acacius told Innocent about Acacius' reform being true.

²⁹ Innocent I, *Ep.* 19.1 (PL 20.541): '...et multum in gestis, ut subiecta testantur, sollicitus inquisiui...'

³⁰ Theodoret, *H.E.* 5.35.3 (GCS n.F. 5.337).

³¹ Innocent I, *Ep.* 19.2 (PL 20.542).

³² Innocent I, *Ep.* 21 (PL 20.543-4).

³³ Innocent I, *Ep.* 23 (PL 20.546). It is not entirely clear whether those 'qui in Italia merita clericatus acceperunt' should be understood as those who had been ordained in Antioch

tive in responding to Innocent's preconditions. All of this suggests to me that this letter was written very soon after Innocent himself had received the news, not some time later.

Since Innocent was playing a waiting game with the major churches of the East, it seems unlikely to me that Boniface had been sent to Constantinople to act as Innocent's envoy in negotiations with Arsacius or Atticus about steps towards reconciliation. Innocent was waiting for the others to buckle to his demands. Would Innocent have spared a presbyter from Rome to go and sit in Constantinople to wait there on the off chance that Atticus would change his mind? It could be argued that the exile of the legitimate bishop of Constantinople was of major importance to justify this loss of manpower in the Roman church, but after John's death in 407 the matter became more one of principle than one of practical significance. Further, when would Boniface have been sent if he were such a *legatus*? One doubts that he would have been sent while John still had been alive, given the savage treatment of Innocent's delegation in Thessalonica early in 406. One must remember that there is a whole decade between John's exile and Alexander's reconciliation of his memory. If someone had been sent on a waiting game to Constantinople there would have been no reason why the same would not have happened in Antioch and even Alexandria, yet we know that when the move came from Antioch it happened from there directly to Rome, and not through any representative of Rome in Antioch. All of this suggests strongly that Boniface had not been in Constantinople for long.

The piece of evidence that I would see as conclusive is the fact that a Roman presbyter named Boniface had been part of the western delegation sent to Constantinople in 406 to negotiate for the calling of a universal synod, which had been so badly mistreated. Presuming that there was only one presbyter in the Roman church at this time with that name, it seems highly implausible to me that, having been rejected as an imperial envoy in 406, Boniface would have been accepted as Innocent's envoy to Constantinople in 414.³⁴ One could suggest that perhaps the situation had changed over eight years, but given that Atticus would remain resistant to reconciliation with Rome for a number of more years to come, it hardly seems likely.

but merely received an appointment in Italy or those who had been ordained in Italy. Given the length of time of the schism, the latter has to be likely.

³⁴ P.R. COLEMAN-NORTON, *Palladii Dialogus de Vita S. Joannis Chrysostomi* (Cambridge, 1928), p. 158, states that the Boniface in Palladius is otherwise unknown. On what basis he would reject Boniface later becoming bishop of Rome is unknown.

But now that Alexander had made a move, could Innocent have sent Boniface to Constantinople to invite Atticus to follow suit? Could it be that, having seen the thaw instigated by Alexander, Innocent became more active in pursuing peace with Constantinople and Alexandria? I doubt it. The simple answer is no, since Boniface did not know about events in Antioch until Innocent informed him with this letter. Had Boniface been sent to Constantinople after Innocent received the letter from Alexander, there would be no need for *Epistula* 23 to have been written; Boniface would have known the situation before he departed from Rome. Boniface must have gone to Constantinople before Innocent had received the delegation from Alexander. Had Innocent sent Boniface to Constantinople in the recent past to wait for Atticus to make concessions? It is remotely possible, but this would be something of a first. Given the depth of feeling between Rome and Constantinople over the treatment of John and the fact that Innocent had already sent envoys in 406 to the East who were badly mistreated, however, I find it doubtful in the extreme if Rome would have sent or if Constantinople would have accepted an envoy (particularly Boniface who had been part of that embassy in 406) whose mission it was simply to wait for Atticus to change his mind, remembering that Innocent was not making the first move.

Further to this, we do know that at some point Atticus tried to see if Innocent would be prepared to re-establish communion between Rome and Constantinople by asking Maximian, probably an Illyrian bishop, to plead on his behalf. Innocent rejected it until Atticus wrote to him directly and indicated that he had fulfilled the conditions, which had been imposed previously.³⁵ As I read *Epistula* 22 to Maximian, Innocent was in no mood for compromise.

We know from Atticus himself that Alexander had been in Constantinople attempting to persuade people there to rehabilitate the memory of John Chrysostom, an action with which Atticus did not agree.³⁶ He only agreed, sometime after 420, after a visit from an envoy from Alexander's successor in Antioch, Theodotus, whom Atticus suggests only continued Alexander's policy under some compulsion, and after some imperial pressure,

³⁵ Innocent I, *Ep.* 22 (PL 20.544-6 = COUSTANT, *Epistolae Romanorum Pontificum*, cols 848-9) = JK 308.

³⁶ [Cyril of Alexandria], *Ep.* 75.3 (E. SCHWARTZ, *Codex vaticanus gr. 1431. Eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos*, Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaft philosophisch-philologische und historische Klasse, vol. 32 (Munich, 1927), 23. The date of the letter cannot be 412-15 as J.I. McENERNEY, *St. Cyril of Alexandria: Letters 51-110*, Fathers of the Church, vol. 77 (Washington, DC, 1987), 83 claims. For one thing, in 75.4, Atticus mentioned Theodotus, who was Alexander's successor in Antioch, but who did not become bishop until about 420.

which Atticus was prepared to accept for the sake of peace. We know from Cyril's reply that he was still holding out in Alexandria against any pressure to rehabilitate John's memory, now nearly twenty years after his exile and at least fifteen since his death.³⁷

Innocent states that his purpose in writing to Boniface was to update him on these developments "in order that you may have a shared joy with us and that you may form an idea about those who have been accustomed to intervene on behalf of the supporters of Atticus."³⁸ Here I would disagree with Green that Innocent wrote so that Boniface could invite Atticus to follow Alexander's example.³⁹ Boniface was not urged to make any contact at all with Atticus. Who were the *Attici partes* and who had been intervening on their behalf? Given the content of the letter it would seem reasonable to conclude that the *partes* were the other churches that supported Atticus, including that of Antioch under Porphyry. So was the reference to those intervening (*eos...interuenire*) on their behalf a reference to the delegation that included Cassian? This does not seem likely in that they are described as having been engaged in this habitually (*consueuerunt*), so perhaps we must take this as meaning that some Eastern churches, possibly even Antioch itself, had been in communication with Innocent over the years about a reconciliation, but that their previous overtures had been rejected by Innocent because they had refused to meet Rome's demands. Perhaps this is a reference to the activity of Maximian, who had intervened on behalf of Atticus. Yet, Maximian had written on behalf of Atticus himself, not on behalf of his supporters. Only with Alexander were those preconditions met. It seems that it was Alexander himself who pleaded with Innocent on behalf of Acacius of Beroea, who certainly was one of Atticus' supporters, but what would remain interesting is the use of the verb *consueuerunt*. Innocent wanted Boniface to know that there was a restoration in the relationship with Antioch. My suspicion is that Innocent wanted Boniface to be prepared, were he to have been approached by Atticus, to stand steadfast to the Roman demands, which attitude from Rome had proven to be successful in bringing Antioch to heel. The point to be made is that Innocent saw Boniface's involvement in this as quite incidental to his original mission in Constantinople.

My conclusion would be that Boniface was in Constantinople, if indeed that is where he was, as a normal letter bearer rather than an envoy on an embassy, waiting there for a response to a letter from whomever it was

³⁷ Cyril of Alexandria, *Ep.* 76 (SCHWARTZ, *Codex vaticanus gr.* 1431, 25-8).

³⁸ *Ibid.*, (PL 20.546-547): '...ut et gaudium commune nobiscum habeas, et eos informes, qui pro Attici partibus interuenire consueuerunt.'

³⁹ GREEN, 'Pope Innocent I', p. 72.

to whom Innocent had written, someone whose name is now lost to us forever, about a matter completely unrelated to the state of the relationship between Rome and Constantinople or Rome and Antioch. It would be on this basis that Boniface, who must have been a *persona non grata* in Constantinople after the 406 embassy was prevented from carrying out its mission, would have been able to have been in Constantinople—he was not there to see Atticus but someone else. Perhaps Innocent had written to Boniface to alert him to be on his guard for developments, for presumably Atticus would have had his own means of hearing what had happened between Antioch and Rome. If Atticus were to want to open some channel of communication between Rome and Constantinople through a Roman presbyter already there for some other purpose, Innocent wanted his man to know the facts from the Roman perspective rather than have to rely upon Atticus' own retelling of events. Yet, for Atticus to come face-to-face with Boniface, a man who had suffered imprisonment because of him, would have been an unwelcome situation for the bishop of Constantinople. It would have been something of a diplomatic *faux pas* to have Boniface remind Atticus of past difficulties by his mere presence. As we know from Socrates, it would be many years before Atticus would rehabilitate John's memory in the liturgy at Constantinople.⁴⁰ So how long Boniface stayed in Constantinople after he received Innocent's letter is unknown and there is no reason to presume, as Weltin did, that he remained there for an extended period.

It could be argued that Innocent was taking something of a gamble writing to Boniface if this were the case. His mission could have been a simple one. Indeed, Boniface being in Constantinople for any length of time at all could have been tricky. What was to say that Boniface would still be there when Innocent's letter arrived? Perhaps news from Antioch arrived only a matter of days after Boniface departed. Perhaps it did not matter. If Innocent only wanted Boniface to be aware of the situation, as my reconstruction holds, then it did not matter if he had left, since *Epistula* 23 had a "just-in-case" quality about it. If Boniface had left already and Atticus had not made any overtures to him, then Innocent's firm policy of waiting until Atticus buckled had not been compromised at all.

Interestingly, Innocent informs us that the courier (*portitor*) of his letter to Boniface was Paul, a deacon, presumably from Rome. Innocent notes that Paul will be able to explain to Boniface in greater detail about the events he has mentioned in the letter only briefly. Unlike Cassian, though, it would appear that Paul was not charged with having to negotiate anything with Boniface. His mission was altogether simpler. He was a letter carrier, but, like all letter carriers in the classical and late-antique world, he

⁴⁰ Socrates, *H.E.* 7.25.2 (GCS 1.372-3).

did more than deliver someone's message; he interpreted and augmented it with his own knowledge.

2. *Papal Legates*

Andrew Gillett has examined the nature of legates and legations in late antiquity and the early middle ages from its classical origins, particularly in its civic, but also its ecclesiastical, operations. He notes that envoys were no mere functionaries or letter bearers, but negotiated with foreign bodies, on the basis of their commission and their rhetorical skills, and then sought to persuade their home city to accept what they had negotiated while away.⁴¹ One does not want to draw too sharp a distinction between a letter bearer and an envoy as though these were distinct offices. All letter bearers were the living embodiment of the letter they carried, being able to give voice to its content and perhaps even to information thought too sensitive to commit to writing. What turned a letter bearer into an envoy was the degree to which he had to enter into negotiation with the recipient on behalf of the sender about the content of the communication. There seems to be no hard and fast rule for determining that degree and no hard and fast rule about the language used to describe such individuals. We have seen some envoys referred to as letter bearers. No doubt an individual was chosen for such missions depending upon how much negotiation was anticipated; where a matter was non-controversial an inexperienced cleric could be sent as a letter-bearer, but where the issue was likely to be contested a more experienced or trusted emissary would probably have been sent as negotiator. It does not seem to be until the time of Leo that non-clerics were being used by Rome to carry letters from there.⁴²

Thus, the team sent from the West to Constantinople in 406 to convey Honorius' request to his imperial brother for a universal synod to examine John Chrysostom's exile and the position of the Italian bishops must have expected to enter into a certain amount of negotiation, as did Cassian, whom Alexander would send to Innocent. Indeed, in 409, Innocent himself had been part of an embassy on behalf of the city of Rome to Ravenna to urge Honorius to negotiate with Alaric as he threatened to besiege the city.⁴³

⁴¹ A. GILLETT, *Envoys and Political Communication in the Late Antique West, 411-533*, Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, 4th ser. (Cambridge, 2003), pp. 13-126.

⁴² C. SOTINEL, 'Le personnel épiscopal, enquête sur la puissance de l'évêque dans la cité', in É. REBILLARD and C. SOTINEL (eds), *L'évêque dans la Cité du IV^e et V^e siècle: image et autorité*, Collection de l'École française de Rome, vol. 248 (Paris, 1998), pp. 105-28, at pp. 112-14.

⁴³ Zosimus, *H.N.* 5.45.4-5 (F. PASCHOUD, *Zosime. Histoire nouvelle*, t. 3/1^{re} parte: *Livre V* [Paris, 2003], p. 66-7); and Sozomen, *H.E.* 9.7.1 (GCS n.F. 4.398). See G.D. DUNN, 'Innocent I, Alaric, and Honorius: Church and State in Early Fifth-Century Rome', in D. LUCK-

One of the bishops who could not attend an episcopal synod in Toledo in 400 had sent *legati* and we are informed by Innocent that John, the bishop who had sent them, agreed with what they had agreed to at the synod.⁴⁴ Such envoys presumably were given a degree of latitude in moving beyond their initial briefs as circumstances in the recipient city unfolded. Envoys were involved in pleading a case and reaching an agreement that both sides could accept, for as Gillett notes, in the imperial context “[t]he oration, not the mere journey to the court or any letters delivered to the emperor, was the essential component of an embassy.”⁴⁵ Presumably while a letter courier could provide background information or other sensitive details not contained in the letter, he was not charged to resolve with the recipient any contentious issues contained in the letter he carried.

Gillett’s evidence shows that legates were appointed on an *ad hoc* basis,⁴⁶ and that after their commission was fulfilled they returned home. On this basis, perhaps one could argue that Boniface was indeed Innocent’s legate in Constantinople, not on a permanent but rather an *ad hoc* basis, except for the fact, as has been pointed out above, that Boniface was not there to negotiate with Atticus about reconciliation with Rome. Any possible involvement Boniface might have had with that would have been purely coincidental to his being in Constantinople, and seems not to have eventuated in any event, given the number of years it would be before Atticus changed his mind. With whatever purpose Boniface had been sent to Constantinople perhaps he was a letter bearer or perhaps he was indeed a legate, to negotiate with somebody about something, but we have absolutely no evidence about it.

Conclusion

A consideration of Innocent I’s *Epistula* 23 to the presbyter Boniface does not advance our knowledge of the development of papal legates in the early middle ages. What it does give us is a clearer picture of the long-lasting tensions that existed between Rome and Constantinople as a result of the final exile of John Chrysostom. While we may accept the presumption that Boniface was a presbyter of Rome and was in Constantinople, there is no evidence to support Weltin’s contention that he was a permanent

ENSMeyer and P. ALLEN (eds), *Studies in Religion and Politics in the Early Christian Centuries*, Early Christian Studies vol. 13 (Strathfield, NSW, 2010), pp. 243–62.

⁴⁴ Innocent I, *Ep.* 3.III.6 (PL 20.490 = COUSTANT, *Epistolae Romanorum Pontificum*, col 768) = JK 292.

⁴⁵ GILLETT, *Envoys and Political Communication*, p. 25.

⁴⁶ GILLETT, *Envoys and Political Communication*, p. 21, for the Roman imperial situation.

papal legate there. In fact, a consideration of the context surrounding the letter about the exile of John Chrysostom would suggest that Boniface had not been sent there to negotiate with Bishop Atticus about reconciliation between Rome and Constantinople. Innocent had broken off communion with the three major churches of the East and waited for them to make the next move. Since an earlier embassy to Constantinople from the West had been treated so badly, in which Boniface had been included, and since we know that Innocent waited for Alexander of Antioch to approach him, there is every reason to believe that Boniface was in Constantinople for some other purpose and no evidence to suggest that he remained there for any great length of time. This is speculative, but a plausible alternative to Weltin's idea of Boniface being a permanent representative, which itself is conjectural.

Although the evidence is sparse, it seems that what distinguished a letter courier from a legate in late antiquity was the degree to which the one sent was to be an agent of communication, both written and oral, or an agent of negotiation. Those sent from Rome to Constantinople in 406 and those sent from Antioch to Rome in 414 were certainly envoys, delegated by their respective churches to negotiate a mutually acceptable outcome. Even Innocent himself had been a legate on behalf of the city of Rome in 410 during the crisis precipitated by Alaric. There is no evidence that Boniface was in Constantinople on a permanent basis nor that he was there as anything more than a letter courier on some unspecified delivery. It is unreasonable to conclude that Boniface somehow prefigured Julian of Cos, whatever his position in Constantinople was on behalf of Leo the Great, Gregory the Great before his election, or the medieval papal legates, who were agents of attempted Roman control over local churches.

Summary

This paper investigates Innocent I's early-fifth-century *Epistula* 23 to Boniface in order to explore Boniface's position. It shall be argued, from an examination of the historical context of John Chrysostom's exile, that, while a number of references in Innocent's letters are concerned with this episode, we have no evidence to conclude, as E.G. Weltin did, that Boniface was a permanent papal representative in Constantinople. Papal legates are an important feature of the church in the Middle Ages and grew out of the much more informal arrangement of *legationes* of Late Antiquity, but it is argued here that Boniface does not represent the beginning of that transformation and that his brief was not to negotiate a reconciliation between Constantinople and Rome.

An anti-Donatist sermon on fasting: Augustine's *De utilitate ieiunii* A new critical edition with philological introduction

Gert PARTOENS

(KU Leuven)*

1. Editorial history¹

Although the treatise *De utilitate ieiunii* (*util. ieiun.*), which will be edited at the end of this article, is mentioned in the list of some 200 sermons that is given in the tenth section of Possidius' *Indiculum* (it is n° 55 in the series X⁶, 1-199.202)² and has all the characteristics of an Augustinian sermon (including its manner of transmission), the Maurists did not include it in the category of the *Sermones ad populum*. By consequence *util. ieiun.* is one of the few Augustinian sermons that have been attributed a separate number in Dom Dekkers' *Clavis Patrum Latinorum* (CPL 311) and a separate *siglum* in Roger Gryson's *Répertoire* (*je*),³ the other sermons being *De symbolo ad catechumenos* (CPL 309; *s sy*), *De disciplina christiana*

* I thank Prof. Dr. Luc De Coninck and Dra. Shari Boodts for their comments on a first draft of this article. I am indebted in several respects to notes that were made by S. D. Ruegg in preparation of a new edition of *util. ieiun.* and deposited at the *The Corpus Christianorum Library and Knowledge Centre* (Turnhout, Belgium).

¹ For earlier presentations of the editorial history of *util. ieiun.*, see S. D. Ruegg, *Sancti Aurelii Augustini De utilitate ieiunii. A Text with a Translation, Introduction and Commentary* (*The Catholic University of America. Patristic Studies* 85, Washington [D.C.] 1951) pp. 1-4; R. Arbesmann, *Aurelius Augustinus. Der Nutzen des Fastens. Übertragen und erläutert von – (Sankt Augustinus. Der Seelsorger, Würzburg 1958) pp. X-XII.*

² See A. Wilmart, *Operum S. Augustini elenchus a Possidio eiusdem discipulo Calamensi episcopo digestus post Maurinorum labores nouis curis editus critico apparatu numeris tabellis instructus*, in: *Miscellanea Agostiniana* 2 (Roma 1931) pp. 149-233 (esp. p. 195). It will be demonstrated below that the homily *De utilitate ieiunii* that will be edited at the end of this article, is indeed identical with the sermon of the same title mentioned in the *Indiculum*.

³ See R. Gryson, *Répertoire général des auteurs ecclésiastiques latins de l'Antiquité et du haut moyen âge*. 5^e édition mise à jour du *Verzeichnis der Sigel für Kirchenschriftsteller* commencé par B. Fischer, continué par H. J. Frede. I. *Introduction. Répertoire des auteurs: A-H* (*Vetus Latina* 1/1⁵, Freiburg 2007).

(CPL 310; disc), *De Urbis excidio* (CPL 312; urb) and the *Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem* (CPL 339; Cae). Four of these sermons have been incorporated by recent translators in the category of the *Sermones ad populum* (CPL 284-288; Gryson: s) as numbers 397-400 (respectively *exc. urb.*, *symb. cat.*, *disc. chr.* and *util. ieiun.*).⁴ However, in deference to tradition, I will continue referring to *util. ieiun.* as if it stood separate from the corpus of the *Sermones ad populum*.

The *editio princeps* of *util. ieiun.* was published by Ioannes Amerbach – not in his sermon edition of 1494-1495,⁵ but in the 10th volume of his edition of Augustine's *Opera omnia* (1506; *am*), which together with volumes 9 and 11 contains <libri> *diui Aurelii Augustini quorum non meminit in libris Retractationum*.⁶ The Amerbach edition was based on a single manuscript (see below), which subsequently was lost and could not be replaced by another witness for several centuries, the consequence being that subsequent editions offer versions of *util. ieiun.* that are no more than (slightly emended) reprints of Amerbach's text. The most important of these editions have been included in the critical apparatus of the present edition:⁷ volume 9 of the Erasmian *Opera omnia* (1529; *er*), which together with volumes 8 (*en. Ps.*) and 10 (*ss.*) contains Augustine's homiletic works and in itself offers the editions of *Io. eu. tr.* and *ep. Io. tr.* as well as *opuscula quaedam inflammantia affectum pietatis* and *concionalia quaedam de uariis argumentis* (most items of the latter two categories, including *util. ieiun.*, stem from the 10th volume of the Amerbach edition);⁸ the 9th volume of the *Opera omnia* edited by the *Theologi Louanienses* (1576; *lou*), the content of which entirely depends on the 9th volume of the Erasmus edition;⁹ the 6th volume of the Maurist edition (1685; *maur*), which contains

⁴ See *Sermons (341-400) on Various Subjects*. Translation and notes E. Hill (*The Works of Saint Augustine. A translation for the 21st century* 3/10, Hyde Park [N.Y.] 1995) pp. 435-483.

⁵ See *Gesamtkatalog der Wiegendrucke* 2920 (<http://gesamtkatalogderwiegendrucke.de/docs/GW02920.htm>).

⁶ For Amerbach's edition of Augustine's sermons (1494-1495) and *Opera omnia* (1506), see J. de Ghellinck, *Patristique et moyen âge. Études d'histoire littéraire et doctrinale*. III. *Compléments à l'étude de la patristique* (*Museum Lessianum. Section historique* 9, Bruxelles-Paris 1948) pp. 371-377; A. S. Q. Visser, *Reading Augustine in the Reformation. The Flexibility of Intellectual Authority in Europe, 1500-1620* (*Oxford Studies in Historical Theology*, Oxford 2011) pp. 17-27.

⁷ For more details, see S. D. Ruegg, *Sancti Aurelii Augustini De utilitate ieiunii* [n. 1] pp. 3-4.

⁸ For Erasmus' edition of Augustine's *Opera omnia*, see J. de Ghellinck, *Patristique et moyen âge* [n. 6] pp. 378-392; V. Mellinghoff-Bourgerie, *Erasmus éditeur et interprète de saint Augustin*, in: K. Flasch-D. de Courcelles, *Augustinus in der Neuzeit* (Turnhout 1998) pp. 53-81; A. S. Q. Visser, *Reading Augustine* [n. 6] pp. 30-42.

⁹ A main difference with the 9th volume of the Erasmian edition is that the Louvanian one has relegated the works considered as dubious or spurious to an appendix. The sermon

a long series of *moralia* that partly corresponds to the content of the 9th volume of the two previous editions. A close inspection of the text of these editions reveals that just like *er* is a slightly revised reprint of *am*, *lou* and *maur* each simply offer an adapted version of the immediately preceding edition (respectively *er* and *lou*):¹⁰ where *lou* does not follow the reading of *er*, this deviation never presupposes a return to *am*,¹¹ while the few differences between *maur* and *lou* cannot be explained as an influence of *am* and/or *er* on *maur*.¹²

Thanks to studies of Angelo Mai (1852), August Reifferscheid (1869/1870) and Germain Morin (1930), which revealed the presence of a partial version of *util. ieiun.* in the 7th-century codex *Vat. lat. 5758* (see below),¹³ S. Dominic Ruegg was able to present a new critical edition of the sermon in 1951 (*The Catholic University of America. Patristic Studies* 85 = *ruegg*¹). A slightly adapted version of this edition was published in 1969 in volume 46 of the *Series Latina* of the *Corpus Christianorum* (*ruegg*²). For some of its corrections the latter edition relied on the critical reviews of *ruegg*¹ by Michele Pellegrino and Christine Mohrmann.¹⁴ Ruegg's edition of 1969 became obsolete, however, in 1990, when François Dolbeau discovered the only complete version of the sermon known thus far in the famous codex *Mainz Stadtbibl. I 9*.¹⁵ The critical edition presented at the end of this article is a result of this discovery.

util. ieiun. belongs to the series of works that were considered as authentic. For the Louvanian edition of Augustine's *Opera omnia* and/or its relation to the Erasmian edition, see L. Ceyssens, *Le « Saint Augustin » du XVII^e siècle: l'édition de Louvain (1577)*, in: *XVII^e siècle* 34 (1982) pp. 103-120; J. de Ghellinck, *Patristique et moyen âge* [n. 6] pp. 392-403; A. S. Q. Visser, *Reading Augustine* [n. 6] pp. 48-60.

¹⁰ Compare S. D. Ruegg, *Sancti Aurelii Augustini De utilitate ieiunii* [n. 1] pp. 3-4.

¹¹ When *lou* deviates from *er*, *lou* never returns to a reading of *am*. The only exception is 261 *nostrae*, where *lou* has corrected an evident mistake in *er*.

¹² When *maur* deviates from *lou*, *maur* never returns to a reading of *am* and/or *er*. The only exception is 256 *quantam*, where *maur* has corrected an evident mistake in *lou*.

¹³ See A. Mai, *Nouae Patrum Bibliothecae tomus primus* (Romae 1852) pp. XIX-XX; A. Reifferscheid, *Die römischen Bibliotheken. 6. Die vaticanische Bibliothek. c. Bibliotheca Vaticana antiqua*, in: *Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften* 63 (1869, Heft I bis III) (Wien 1870) pp. 567-749 (*Vat. lat. 5758*: pp. 604-611; *util. ieiun.*: p. 608); G. Morin, *Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti* (*Miscellanea Agostiniana* 1, Roma 1930) pp. 277-281 (esp. p. 279, n° X).

¹⁴ See C. Mohrmann in *Vigiliae Christianae* 8 (1954) pp. 125-126; M. Pellegrino in *Rivista di filologia e di istruzione classica*, N.S., 32 (1954) pp. 440-442. Other reviews have been checked, but turned out to be of minor critical value.

¹⁵ Against A. S. Q. Visser, *Reading Augustine* [n. 6] pp. 152-153 n. 15: '[...] *De utilitate ieiunii* of which only fragments survive in manuscript, but which is printed in full by Amerbach.'

2. *The manuscripts and their genealogical relationships*

During the last two decades, several important observations concerning the manuscript transmission of *util. ieiun.* have been made by François Dolbeau in his studies on *Mainz Stadtbibl. I 9*. The following is a synthesis of these remarks, supplemented by observations made during the preparation of the present edition.

2.1. *Possidius' Indiculum, the collection of Lorsch/Mainz and the Amerbach edition*

The oldest trace of an Augustinian sermon entitled *De utilitate ieiunii* is found in Possidius' *Indiculum*, where it is mentioned between a homily on obedience and one on penance:

- | | |
|-------------------------------|--|
| <i>Ind. X⁶, 54</i> | <i>De oboedientia</i> |
| <i>Ind. X⁶, 55</i> | <i>De utilitate ieiunii</i> |
| <i>Ind. X⁶, 56</i> | <i>Item de utilitate agenda paenitentiae, et de uersu psalmi quinquagensimi: Miserere mei, Deus, et cetera</i> ¹⁶ |

These three titles were also present in a now lost codex containing 28 Augustinian sermons that is described in detail in the Carolingian library catalogues of Lorsch (*l*). Moreover, the second and third title formed a sequence in that manuscript too:

- | | |
|-------------------------------|---------------------------|
| <i>Ind. X⁶, 54</i> | <i>l 20</i> |
| <i>Ind. X⁶, 55</i> | <i>l 26</i> |
| <i>Ind. X⁶, 56</i> | <i>l 27</i> ¹⁷ |

The collection contained in *l* has been counted since long among those collections of Augustinian sermons that were compiled very early, possibly already in Late Antiquity. Several of its sermon titles contain information concerning place or occasion of predication, while most of its items are referred to as *tractatus* – a characteristic that gradually disappeared after the 5th century.¹⁸ No manuscript witness of this precious collection was

¹⁶ See A. Wilmart, *Operum S. Augustini elenchus* [n. 2] p. 195.

¹⁷ See P.-P. Verbraken, *Études critiques sur les sermons authentiques de saint Augustin* (*Instrumenta patristica* 12, Steenbrugge-Den Haag 1976) pp. 232-233; F. Dolbeau, *Augustin et la prédication en Afrique. Recherches sur divers sermons authentiques, apocryphes ou anonymes* (*Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité* 179, Paris 2005) pp. 31-33 (n^{os} 1, 2 and 5). For a critical edition of the Carolingian catalogues of Lorsch, see A. Häse, *Mittelalterliche Bücherverzeichnisse aus Kloster Lorsch*. Einleitung, Edition und Kommentar (*Beiträge zum Buch- und Bibliothekswesen* 42, Wiesbaden 2002) pp. 94, 122, 150-151 and 240.

¹⁸ See P.-P. Verbraken, *Études critiques* [n. 17] pp. 232-233; F. Dolbeau, *Augustin et la prédication en Afrique* [n. 17] p. 98; L. De Coninck, *Sancti Aurelii Augustini sermones in*

known until 1990, when François Dolbeau discovered a late and rearranged representative on the ff. 1-73 and 160^v-252^v of codex *Mainz Stadtbibliothek I 9* (ca. 1470) orig. *Mainz Charterhouse (Sankt-Michaelsberg)* (*M*).¹⁹ The titles *De oboedientia*, *De utilitate ieiunii* and *De utilitate agenda pae-nitentiae* reappear in this manuscript, the last two titles again heading two consecutive items (although their order has been inverted in comparison to what is the case in the *Indiculum* and the lost manuscript of Lorsch). Since most titles in *l* / *M* almost literally correspond to titles mentioned in the *Indiculum* and the three titles just mentioned are not the only titles in the compilation that immediately follow each other in Possidius' list,²⁰ we may safely assume that *l* / *M* have preserved items that formed sequences in the sermon collections that were kept in the library of Hippo and that the items of the sequence *Ind. X*⁶, 54-56 were thus identical with the following texts in *M*:

<i>Ind. X</i> ⁶ , 54	<i>l</i> 20	<i>M</i> 5 (ff. 15-22)	<i>s.</i> 359B (Dolbeau 2)
<i>Ind. X</i> ⁶ , 55	<i>l</i> 26	<i>M</i> 2 (ff. 6-11)	<i>util. ieiun.</i> (CPL 311)
<i>Ind. X</i> ⁶ , 56	<i>l</i> 27	<i>M</i> 1 (ff. 1-6)	<i>s.</i> 352

A second relative of the collection described in the Carolingian catalogues of Lorsch is the 10th volume of Amerbach's edition of Augustine's *Opera omnia*, which contains three homilies that coincide with the last three items of *l*:

<i>util. ieiun.</i>	<i>am</i> (ff. u5 ^v -u8 ^r)	<i>l</i> 26	<i>M</i> 2
<i>s.</i> 352	<i>am</i> (ff. p2 ^r -p5 ^r)	<i>l</i> 27	<i>M</i> 1
<i>exc. urb.</i>	<i>am</i> (ff. u8 ^r -x2 ^r)	<i>l</i> 28	- ²¹

The fact that both *M* and *am* are closely related to *l* explains why these sources, which are the sole preserved complete witnesses of *util. ieiun.*, constitute a group within the sermon's transmission. For the part of the sermon that is covered by the branch that will be presented in the next

Matthaeum. I (*Corpus Christianorum. Series Latina* 41Aa, Turnhout 2008) p. X.

¹⁹ See F. Dolbeau, *Augustin et la prédication en Afrique* [n. 17] pp. 3-70. For the historical links between *l* and *M*, see F. Dolbeau, pp. 63-64 and 588-590; L. De Coninck, *Sancti Aurelii Augustini sermones in Matthaeum* [n. 18] p. X (synthesis).

²⁰ Other sequences from the *Indiculum* that return in *l* / *M* are *Ind. I*, 37 or 38 (*l* 10; *M* 59) + 39-40 (*l* 2-3/4; *M* 62 and 10/11); *Ind. X*⁶, 35 (*l* 5; *M* 13) + 36-37 (*l* 15; *M* 7-8); *Ind. X*⁶, 73-74 (*l* 7-8; *M* 61 and 54). These observations are based on the description of *Mainz Stadtbibl. I 9* in F. Dolbeau, *Augustin et la prédication en Afrique* [n. 17] pp. 31-59 as well as on F. Dolbeau, *Augustin d'Hippone. Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*. Retrouvés à Mayence, édités et commentés par – (*Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité* 147, Paris 1996) p. 472.

²¹ For the relation between *l* / *M* and the earliest editions of Augustine's sermons, see F. Dolbeau, *Augustin et la prédication en Afrique* [n. 17] pp. 63-64.

paragraph (ll. 2-23 *de-electionis* + 31-76 *ego-mea* + 80-83 *caro-ieiunetur*), *M* and *am* share the following certain mistakes that cannot be corrected without recourse to a witness of the sermon's original text: 5 *saturitas*, 51-52 *redibat-hinc*.

2.2. *The collection of Bobbio*

The pages 95-362 of manuscript *Vat. lat. 5758 (V)*, that was written at the beginning of the seventh century and ended up in the library of Bobbio before 640, contain an early collection of 33 mostly Augustinian homilies that was composed on the basis of several earlier collections, one of which had some affinity with the collection preserved in *l* / *M*.²² The following items are shared by *V*, *l* and *M*:

s. 293A	<i>V</i> , pp. 146-152	<i>l</i> 15	<i>M</i> 7 (ff. 25 ^v -29)
s. 126	<i>V</i> , pp. 158-166	<i>l</i> 24	<i>M</i> 14 (ff. 67 ^v -71)
<i>util. ieiun.</i>	<i>V</i> , pp. 166-172	<i>l</i> 26	<i>M</i> 2 (ff. 6-11)
s. 299A	<i>V</i> , pp. 172-177	<i>l</i> 16	<i>M</i> 9 (ff. 32-35 ^v)
s. 98	<i>V</i> , pp. 264-276	<i>l</i> 13	-
s. 86	<i>V</i> , pp. 286-306	<i>l</i> 12	<i>M</i> 3 (ff. 11-14)

V presents several of its constituent items in an abbreviated form.²³ In the case of *util. ieiun.*, this abbreviation comprises parts of paragraphs 1-3 (ll. 2-23 *de-electionis* + 31-76 *ego-mea* + 80-83 *caro-ieiunetur*) and is enlarged with a fragment from another Augustinian sermon on fasting, viz.

²² For the content of this collection, see the descriptions by A. Reifferscheid and G. Morin mentioned in n. 13 as well as P.-P. Verbraken, *Études critiques* [n. 17] pp. 203-204. For a clear analysis of the collection's content, see L. De Coninck, *Sancti Aurelii Augustini sermones in Matthaeum* [n. 18] pp. XXVII-XXVIII. L. De Coninck (2008) still followed the traditional view that the *Collectio Bobbiensis* is restricted to the 24 items on pp. 104-258 of *V*. This view was adjusted in 2010 by C. Weidmann in *Sermo Mai 10. Eine authentische Predigt des Augustinus?*, in: *Augustiniana* 60 (2010) pp. 173-192. In this article it is convincingly argued that the six items on pp. 259-362 as well as the three homilies on pp. 95-103 also belong to the *Collectio Bobbiensis*. For further information and bibliography on *V*, see S. D. Ruegg, *Sancti Aurelii Augustini De utilitate ieiunii* [n. 1] pp. 4-7; K. Gamber, *Codices liturgici Latini antiquiores/Supplementum. Ergänzungs- und Registerband (Spicilegii Friburgensis subsidia 1a*, Freiburg 1988) pp. 160-161 (595/1652*); *Biblioteca Apostolica Vaticana. Catalogo Manoscritti* (www.mss.vatlib.it).

²³ See G. Morin, *Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti* [n. 13] p. 280-281; F. Dolbeau, *Augustin d'Hippone. Vingt-six sermons* [n. 20] pp. 473-474 and 496-497; *Augustin et la prédication en Afrique* [n. 17] p. 8 n. 28 and p. 62; L. De Coninck, *Sancti Aurelii Augustini sermones in Matthaeum* [n. 18] pp. XXVIII; C. Weidmann, *Sermo Mai 10* [n. 22] pp. 186-187.

s. 210, 12 (*praecipue sane-dissensio christianorum*).²⁴ This addition contains two admonitions that are common in Augustine's sermons on fasting: one to almsgiving (a topic that is totally absent from the original *util. ieiun.*), the other to forgiveness and fraternal unity (the dominant theme of the original version's second half [§§ 7-13]).²⁵

The manuscript *Paris Bibl. Nat. lat. 792 (P)*, an 11th-century homiliary written in Northern Italy that once belonged to the Church of Saint Peter at Brembio (Lodi),²⁶ contains several items, a.o. an abbreviated version of *util. ieiun.* (f. 80^v), that seem to depend on *V* or at least on a manuscript with a comparable composition.²⁷ It is difficult, however, to prove the acquaintance between *V* and *P* on the basis of textual variants for *util. ieiun.*, since *P* contains only a small part of the abbreviated sermon (the manuscript breaks off at the end of f. 80^v in the middle of paragraph 1).²⁸ A striking coincidence, however, is that the last words on f. 80^v (*uas electionis ego*) correspond to the words that surround the long omission of ll. 23-31 *et-fratres* in *V* (*uas electionis* [omission] *ego*).

2.3. *Paris Bibl. Sainte-Geneviève 136*

A second abbreviated version of *util. ieiun.* has been preserved in the lectionary *Paris Bibl. Sainte-Geneviève 136 (G)*, a manuscript of the late 12th century that once belonged to the abbey of Notre-Dame de Gatines in the diocese of Tours.²⁹ Since this manuscript contains pieces of our sermon

²⁴ To this a later hand has added *Ergo ieiuemus et oremus Dominum Ihesum Christum qui uiuit et regnat in saecula saeculorum amen*.

²⁵ For the presence of these admonitions in Augustine's sermons on fasting, see B. Marotta, *Il digiuno in alcuni Sermones di Agostino: modi e significati*, in: *Auctores nostri. Studi e testi di letteratura cristiana antica* 4 (2006) pp. 577-597, esp. pp. 587-590 (almsgiving) and 584-585 (forgiveness, fraternal unity).

²⁶ See the manuscript's description in P. Lauer, *Bibliothèque Nationale. Catalogue général des manuscrits latins*. I. Nos 1-1438 (Paris 1939) p. 276. For a more detailed description and further bibliography, see the website *BnF. Archives et manuscrits* (www.archivesetmanuscrits.bnf.fr).

²⁷ For a complete list of the items that *P* has borrowed from *V* or a manuscript with a comparable composition, see C. Weidmann, *Sermo Mai 10* [n. 22] pp. 178-179 + n. 16. Compare also L. De Coninck, *Sancti Aurelii Augustini sermones in Matthaeum* [n. 18] p. XXVIII; F. Dolbeau, *Augustin et la prédication en Afrique* [n. 17] p. 277 n. 46 and p. 306 n. 55.

²⁸ F. 80^v coincides with the end of quire *K*. The following quires were already lacking very early, since a 14th-century hand has written an identical mark of possession in the upper margin of f. 1 and the lower margin of f. 80^v (*Iste liber est plebis Sancti Petri de Brembio*).

²⁹ For a description of this manuscript, see *Manuscrits de la Bibliothèque Sainte-Geneviève* in the *Catalogue en ligne des archives et des manuscrits de l'enseignement supérieur* (www.bibliotheque-sainte-genevieve.fr/manuscrits). Compare also R. Étaix, *Répertoire des homéliaires conservés en France (hors la Bibliothèque Nationale)*, in: id., *Homéliaires patristiques latins*.

that are lacking in *V P* (ll. 77-80 *et*¹-*posses* + 83-84 *numquid-domabitur* + 131-133 *habet-subiectus* + 145-153 *non-mentis*), this abbreviation is independent from the hyparchetype of *V P* (= *V?*). It should be mentioned here that *Paris Bibl. Sainte-Geneviève* 137, which forms one ensemble with *G*, contains on ff. 173^v-174 an abbreviated version of an other sermon of which the complete version has been preserved uniquely in *M*, viz. s. 293A (*l* 15 / *M*-7), and that in this case too, *V* has transmitted an abbreviated version of the same sermon (pp. 146-152) that cannot be the source of the text preserved in the manuscript of the Bibliothèque Sainte-Geneviève.³⁰ The version of *util. ieiun.* offered by *G* is a cento of the following passages taken from the sermon's first half (§§ 1-6: see below): ll. 2-19 *de-beatorum* + 39-50 *ergo-luxuriosi* + 56-84 *gubernare-domabitur* + 131-133 *habet-subiectus* + 145-153 *non-mentis*. The original text of *util. ieiun.* has been strongly modified (almost all textual variants typical of *G* are due to intentional manipulation), but its compiler did not add new sentences (with the exception of the closing formula *Adiuuante Domino nostro Ihesu Christo. Amen*).

Due to the rather small amount of text shared by all witnesses or at least by *V G M am* (ll. 2-19 *de-beatorum* + 39-50 *ergo-luxuriosi* + 56-76 *gubernare-mea* + 80-83 *caro-ieiunetur*), the stemmatic position of *G*, which is certainly independent from the youngest common sources of either *V P* or *M am*, is difficult to pinpoint. In a short note on the transmission of *util. ieiun.*, François Dolbeau states: 'Deux témoins partiels, qui jusqu'ici n'ont jamais été exploités, dépendent l'un [= *P*] du recueil de Bobbio [...], l'autre [= *G*] d'un ancêtre de *M* [...]'.³¹ This statement seems to be deliberately enigmatic with regard to the stemmatic position of *G*, since it does not define what 'un ancêtre de *M*' means exactly. Is it a hyparchetype within the transmission of *util. ieiun.* – in this case *G* would form a group with *M am* – or is it the archetype of all of the sermon's preserved witnesses? The critical apparatus of the present edition shows that *G* contains many readings that are certainly secondary, but none of these permit us to link the manuscript to either *V P* or *M am*. There is only one instance that could be interpreted as an indication of a special kinship between *G* and *M am*. If one accepts with *ruegg*² (against *ruegg*¹) that the reading which *M am* offer at ll. 40-42 (*et habet cibus iste terrenus uitam suam, habet et ille suam: huius cibi uita hominum est, illius cibi uita angelorum est*) is a simplification of the more elliptic phrasing preserved in *V* (*et habet cibus iste*

Recueil d'études de manuscrits médiévaux (Collection des Études Augustiniennes. Série Moyen-Âge et Temps modernes 29, Paris 1994) pp. 3-58 (esp. p. 57).

³⁰ See F. Dolbeau, *Vingt-six sermons* [n. 20] pp. 472-474.

³¹ See F. Dolbeau, *Augustin et la prédication en Afrique* [n. 17] p. 31.

terrenus uitam suam, habet et ille suam: huius cibi hominum est, illius cibi angelorum est),³² *G* might be more closely related to *M am* than to *V P* (*G: et habet cibus terrenus uitam suam, habet et ille suam: huius cibus uita hominis est, illius cibus uita angelorum est*). I do not think, however, that this instance alone suffices to establish with certainty the stemmatic position of *G*. Either way, François Dolbeau's judgement with regard to the value of *Paris Bibl. Sainte-Geneviève 137* for the critical edition of *s. 293A* seems to apply also to the value of *G* for the edition of *util. ieun.*: 'La collation du ms. de Paris ne fournit aucune leçon qui soit utile à l'établissement du texte original.'³³

2.4. *The indirect tradition*

Since the transmission of *util. ieun.* seems to have been very limited, it does not come as a surprise that the only antique/medieval quotation of the sermon known to me, is found in a text that originated in North Africa, viz. in the sermon *De cantico nouo* (CPL 405), which was produced during the Vandal occupation (possibly by Quodvultdeus of Carthage).³⁴ The sermon contains a quotation of *util. ieun.* 3 (ll. 78-81 *si iumento forte-uita conatur excludere*) in paragraphs 3, 3-4 (CCSL 60, pp. 384-385).

According to Hedwig Röckelein's catalogue of the Latin manuscripts of the University Library of Tübingen (1991) manuscript *Mc 31* (1430-1432) contains a fragment of Augustine's *util. ieun.* that is entitled *De fructu ieunium ex quodam sermone Augustini* (f. 143^v).³⁵ On closer inspection this fragment turned out to be an excerpt from *s. app. 73*, 1-2 (*Clauis Patristica Pseudepigraphorum Medii Aeu* I, 858; *PL* 39, c. 1887: *jejunium purgat mentem [...] refectio est jejuniorum*).

The two quotations from *util. ieun.* 6-7 (ll. 149-155 *licita est satietas-hoc considerandum est*; ll. 155-158 *Namque et pagani-in quo erret*) in the ver-

³² In his commentary of 1951 (S. D. Rugg, *Sancti Aurelii Augustini De utilitate ieunium* [n. 1] p. 98), *ruegg*¹ argues as follows in favour of retaining the reading of *am*: '*vita hominum ... vita angelorum*: *vita* is left out in both instances by *V*; but it is retained in all the editions and assists the parallel structure of the sentence.' I am inclined, however, to follow the choice of *ruegg*² in favour of the reading preserved in *V*, which is the *lectio difficilior*: a secondary addition of the two nominatives in order to 'assist the parallel structure of the sentence' seems to be more probable than their common elimination.

³³ See F. Dolbeau, *Vingt-six sermons* [n. 20] p. 473 n. 7.

³⁴ For a state of the art concerning the attribution of *De cantico nouo* to Quodvultdeus of Carthage, see D. Van Slyke, *Quodvultdeus of Carthage. The Apocalyptic Theology of a Roman African in Exile* (*Early Christian Studies* 5, Strathfield [Australia] 2003) pp. 53-56.

³⁵ See H. Röckelein, *Die lateinischen Handschriften der Universitätsbibliothek Tübingen. I. Signaturen Mc 1 bis Mc 150* (*Handschriftenkataloge der Universitätsbibliothek Tübingen* 1, Wiesbaden 1991) p. 123.

sion of Bartholomew of Urbino's *Milleloquium ueritatis* that was provided by Ioannes Collierius (Paris 1645, 1649 and 1672; I have checked the 1672 edition: p. 504, c. 1) are absent from the work's *editio princeps* (Lyon 1555) and the Brescia edition of 1734. Moreover, an asterisk marks that the quotations were introduced by Collierius.³⁶

2.5. Other manuscripts ?

The 1995 edition of Eligius Dekkers' *Claui Patrum Latinorum* mentions *London Brit. Libr. Arundel 213 (VIII-IX)*³⁷ as a further witness of *De utilitate ieiunii* (CPL 311). This manuscript indeed contains an item that is titled *Sancti Augustini de utilitate ieiunii* (ff. 100^v-102), but this text is a rare *pseudepigraphum* (*Claui Patristica Pseudepigraphorum Medii Aevi* I, 3317).³⁸

Ruegg has suggested that *Milano Biblioteca Ambrosiana H 62 inf. (XII)* might be a (partial) copy of *V* and, by consequence, also contain *util.*

³⁶ See S. D. Ruegg, *Sancti Aurelii Augustini De utilitate ieiunii* [n. 1] p. 2 n. 8; R. Arbesmann, *Aurelius Augustinus. Der Nutzen des Fastens* [n. 1] p. XII n. 4. For a recent account of the *Milleloquium ueritatis*, see H. J. Sieben, *Das Milleloquium ueritatis des Bartholomäus von Urbino. Höhepunkt der Augustinus-Renaissance des 14. Jh.s.*, in: *Theologie und Philosophie* 80 (2005) pp. 367-388 (editions: p. 367 + n. 6). // A fragment from paragraph 3 (ll. 68-87 *non uobis-nondum resurrexit*) was included by Johannes Pesselius in his *Epitome* (Cologne 1539 [f. CCLXXVIII^r]; reprints: Cologne 1542, Venice 1549), which was a reworking of the *Omnium operum Diui Augustini Epitome* by Johannes Piscatorius (Augsburg 1537). The fragment belongs to the third part of Pesselius' *Epitome* (*De septem ecclesiae sacrosanctis sacramentis*), which is absent from Piscatorius' work. The information offered by Ruegg (*Sancti Aurelii Augustini De utilitate ieiunii* [n. 1] p. 2 n. 8) with regard to the relation between the works of Piscatorius and Pesselius is incorrect. For a better account of their relation, see O. Fatio, *Un florilège augustinien du XVI^e siècle: l'Omnium operum Diui Augustini Epitome de Johannes Piscatorius (1537)*, in: *Revue des Études Augustiniennes* 18 (1972) pp. 194-202 (esp. p. 200). Pesselius' fragment depends on *am* / *er*.

³⁷ For the date of this manuscript, see B. BISCHOFF, *Katalog der festländischen Handschriften des neunten Jahrhunderts (mit Ausnahme der wisigotischen)*. II. Laon-Paderborn (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe der mittelalterlichen Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz, Wiesbaden 2004) p. 105 (n° 2413). Further bibliography on the manuscript can be found in the online *British Library Catalogue of Illuminated Manuscripts*.

³⁸ See F. Dolbeau, Review of S. Janner-R. Jurot, *Die handschriftliche Überlieferung der Werke des heiligen Augustinus*. IX. Schweiz, 2 vols. (Wien 2001), in: *Revue des Études Augustiniennes* 47 (2001) pp. 412-416, esp. p. 416 (the same text is present in *Zürich Zentralbibliothek Ms. C 64 (VIII-IX)*, ff. 165^v-167: see Janner-Jurot I, p. 268 and II, p. 182): 'Il débute par une énumération des sept modes de rémission des péchés (selon une séquence analogue à celle de Théodulfe en PL 105, 203), et il se poursuit par la démonstration, à travers l'histoire sainte de l'efficacité du jeûne, en combinant des extraits d'Ambroise et de Jérôme (*De Helia et ieiunio*, III, 4 ss.; *Aduersus Iovinianum* II 15-16, etc.).'

*ieiun.*³⁹ This hypothesis was based on the fact that s. 8 (Frangipane 1) on ff. 61-66^v of the Milanese manuscript depends in a straight line on *V.*⁴⁰ However, according to the online catalogue of the *Biblioteca Ambrosiana* the Milanese codex does not contain our sermon.⁴¹

3. *Authenticity*⁴²

In the preface to the 10th volume of his edition of Augustine's *Opera omnia* (1506), which, as indicated above, contains the *editio princeps* of *util. ieiun.*, Ioannes Amerbach stated that the volume offered several texts that lacked Augustine's eloquence, but that he had not eliminated from the edition since he was unable to attribute them to someone else.⁴³ This remark was to raise quite some doubt concerning the authenticity of *util. ieiun.* in centuries to come. Moreover, a *censura* in the *Opera omnia* edited by Erasmus (1529) explicitly claimed that the work was probably not to be attributed to the bishop of Hippo (*Non uidetur Augustini*).⁴⁴ We do not

³⁹ See S. D. Rugg, *Sancti Aurelii Augustini De utilitate Ieiunii* [n. 1] p. 4 n. 11.

⁴⁰ See C. Lambot, *Sancti Aurelii Augustini Sermones de Vetere Testamento* (*Corpus Christianorum. Series Latina* 41, Turnhout 1961) p. 77.

⁴¹ See the website ambrosiana.comperio.it as well as M. Pellegrino's review of Rugg's 1951 edition [n. 14] p. 440.

⁴² For earlier presentations of the 'debate' concerning the authenticity of *util. ieiun.*, see S. D. Rugg, *Sancti Aurelii Augustini De utilitate Ieiunii* [n. 1] pp. 17-61; R. Arbesmann, *Aurelius Augustinus. Der Nutzen des Fastens* [n. 1] pp. VII-X.

⁴³ See *Decima pars librorum diui Aurelii Augustini quorum non meminit in libris Retractationum* (Basel 1506), f. a1^v: *Venimus in hac decima parte ad minora, sed deuotissima opuscula sancti patris Augustini [...]. Inter quae offensurus es fortassis aliqua quae illam diuinam facilemque & copiosissimam eloquentiam diui Augustini prae se ferre & mihi quidem non uidentur: tamen nihilominus eos libellos de possessione huius sancti nominis reijcere & explodere indignum mihi censui: cum eis nullius alterius nominis possessionem dare potuerim.* [...] See also de Ghellinck's description of the content of volumes 9-11 of Amerbach's edition (those containing works that had not been mentioned in the *Retractationes*; *Patristique et moyen âge* [n. 6] p. 372): 'De ces trois dernières parties, la première, en dehors des homélies sur l'Apocalypse, n'a que de l'authentique; dans les deux autres, foisonnent les pseudépigraphes, opuscles apocryphes, fort en vogue au bas moyen âge, dont les incunables récents avaient effrontément popularisé le succès.' Compare also J.-L. Quantin, *L'Augustin du XVII^e siècle? Questions de corpus et de canon*, in: L. Devillairs, *Augustin au XVII^e siècle* (*Biblioteca della Rivista di storia e letteratura religiosa* 19, Firenze 2007) pp. 3-77 (esp. pp. 42-43); A. S. Q. Visser, *Reading Augustine* [n. 6] pp. 21-22.

⁴⁴ For the difference between Amerbach's rather prudent stance with regard to (possibly) inauthentic works and the much more pronounced positions of Erasmus, see A. S. Q. Visser, *Reading Augustine* [n. 6] p. 40: 'Amerbach's intention had never been to challenge the theological establishment. For Erasmus, however, the problem of pseudepigraphy was a symptom of a sick religious culture that had neglected the sources of the early church. Hence, exposing spurious works was part and parcel of Erasmus' recipe to cure the Christian world.'

know the humanist's reasons for making this claim,⁴⁵ but it may have been provoked by the work's suggestive inclusion into the 10th volume of Amerbach's *Opera omnia* as well as by the lack of manuscript witnesses available to Erasmus.

The *editio princeps* of Possidius' *Indiculum* by Ioannes Vlimmerius in 1564 marked a turning point in the attitude towards *util. ieiun.*⁴⁶ Vlimmerius' edition of the *Indiculum*, which was reprinted in 1569 (Basel) and 1571 (Paris),⁴⁷ is rightly considered as 'assez artificielle' (A. Wilmart),⁴⁸ since the editor not only adapted the *Indiculum*'s original structure, but also added many items that were lacking in the original version of Possidius' list⁴⁹ (the original version was edited for the first time by Ioannes Molanus in 1577).⁵⁰ The marginal notes to Vlimmerius' edition identify the sermon *De utilitate ieiunii* that had been edited by Amerbach and Erasmus and was reedited by Vlimmerius himself as *Sermo* 61 in the sermon edition that accompanied his *editio princeps* of the *Indiculum*,⁵¹ with two items that do belong to the original version of Possidius' list. They identify it first with *Ind.* X⁶, 55 (*De utilitate ieiunii*, *Tract.* mentioned on p. XXIV of Vlimmerius' edition of the *Indiculum*) and subsequently with one of the five *tractatus* referred to by *Ind.* X⁶, 172 (*De Quadragesima ante Pascha*, *Tractatus v* mentioned on p. LIV of the same edition).⁵² As a consequence the *censura* at the beginning of *util. ieiun.* in the Louvanian *Opera omnia* (1576) confirmed the text's authenticity against Erasmus' doubts on the basis of

⁴⁵ For Erasmus' discussions of the authenticity of works contained in his edition of Augustine's *Opera omnia*, see A. S. Q. Visser, *Reading Augustine* [n. 6] pp. 40-42. Visser also shows that in some cases Erasmus 'was plainly wrong' in rejecting a work's attribution to the bishop of Hippo (see p. 41 [with regard to *b. uid.*, *pat.* and *cont.*] as well as p. 163 n. 57). The above discussion will result in the conclusion that this was also the case for *util. ieiun.*

⁴⁶ See *D. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi, Sermonum pars una, hactenus partim mutila, partim desiderata, & ex uenerandae antiquitatis exemplaribus nunc recens eruta, una cum Indiculo Possidij episcopi & alijs [...]* *Opera & studio Ioannis Vlimmerij [...]* (Louvain 1564) pp. I-LVI.

⁴⁷ See J.-L. Quantin, *L'Augustin du XVII^e siècle?* [n. 43], p. 43; F. Dolbeau, *Indiculum, -us*, in: *Augustinus-Lexikon* 3 (2004-2010) cc. 571-581 (esp. c. 578).

⁴⁸ See A. Wilmart, *Operum S. Augustini elenchus* [n. 2] p. 149.

⁴⁹ See D. F. Wright, *Augustine's Sermons in Vlimmerius's Editio Princeps of Possidius' Indiculum*, in: *Revue des Études Augustiniennes* 25 (1979) pp. 61-72; F. Dolbeau, *Indiculum, -us* [n. 47] c. 578.

⁵⁰ For the edition of 1577, see J.-L. Quantin, *L'Augustin du XVII^e siècle?* [n. 43], p. 44; F. Dolbeau, *Indiculum, -us* [n. 47] c. 578.

⁵¹ See *D. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi, Sermonum pars una* [n. 46] ff. 118^v-122^v. For Vlimmerius' importance for the rediscovery and edition of Augustine's sermons, see C. Lambot, *Jean Vlimmerius. Éditeur de sermons de s. Augustin*, in: *Revue Bénédictine* 79 (1969) pp. 185-192.

⁵² See also D. F. Wright, *Augustine's Sermons* [n. 49] pp. 69 and 71.

its being mentioned by Possidius⁵³ (a judgment that was followed by the Maurists).⁵⁴ In his marginal notes to the 1552 Venetian reprint of Erasmus' edition, the Italian humanist Latino Latini (1513-1593) vehemently argued against the rejection of *util. ieiun.* as inauthentic and stated that apart from the work's typically Augustinian use of biblical quotations, its being mentioned in the *Indiculum* was undeniable proof of authenticity.⁵⁵

However, not everyone accepted the identity of the preserved *util. ieiun.* and the *tractatus* mentioned in the *Indiculum* as easily as Vlimmerius and Latino Latini did. It was argued that the title mentioned in the *Indiculum* might just as well refer to a still unknown specimen of the many sermons Augustine must have preached on the practice of fasting.⁵⁶ This argument did not necessarily imply that the sermon edited here was considered spurious,⁵⁷ but it did weaken the major argument that had been put forward in

⁵³ See *Tomus IX. Operum D. Aurelii Augustini* (Antuerpiae 1576) p. 326: *Possidius in Indiculo librorum S. Augustini recenset tractatum de utilitate ieiunij*. Compare the words of Ioannes Molanus in the preface to the first volume of the Louvanian *Opera omnia* (Antuerpiae 1577) f. *4^r: *Illud autem mihi reseruauit, singulis ut Augustini libris, quod in manuscriptis obseruatum est, retractationem ipsius, aut, si ea deesset, breuem censuram multorum Theologorum sententia confirmatam, praemitterem. Quae uero manifeste deprehensa constat Augustini non esse, ea praemissis censuris in Appendice sui tomi reponenda censui. In his autem censuris Erasmus aliquoties; saepius autem Indiculus Possidij; citationes Bedae* [better: *Flori Lugdunensis*; see n. 59] [...] *magno nobis adiumento fuerunt*; A. S. Q. Visser, *Reading Augustine* [n. 6] p. 55. I do not agree with R. Arbesmann (*Aurelius Augustinus. Der Nutzen des Fastens* [n. 1] p. IX), who claims that the Louvanian edition did not take a stance with regard to the authenticity of *util. ieiun.*, but limited itself to simply mentioning the presence of a text *De utilitate ieiunii* in Possidius' list.

⁵⁴ See PL 40, c. 707, note a.

⁵⁵ *Non est Augustini) Haec censura tam est absurda, ut censorem omnino, aut sine ullo naso fuisse putem; aut certe tractatum hunc non legisse. Mihi enim non modo Augustini esse omnino uidetur, sed inter ea, quae certissima & optima sunt Augustini numerari, & censi debere. Constat autem & scripturarum citationibus suo more usum, ut in ijs, quae eius sunt. Possidius in indiculo numerat hunc tractatum inter alios Augustini. See Latini Latinii Viterbiensis Observationes, correctiones, & coniecturae in D. Augustinum, in: Latini Latinii Viterbiensis Bibliotheca sacra, et profana, siue observationes, correctiones, coniecturae, & uarię lectiones in sacros, et profanos scriptores e marginalibus notis codicum eiusdem a Domenico Macro Melitensi [...] collectae et [...] in lucem editae (Romae 1677) pp. 1 (indication of the 1552 reprint of Erasmus' edition) and 27 (quotation). For Latino Latini's notes on Augustine and other patristic authors, see P. Petitmengin, *Latino Latini (1513-1593). Une longue vie au service des Pères de l'Église*, in: P. Gilli, *Humanisme et Église en Italie et en France méridionale (XV^e siècle-milieu du XVI^e siècle)* (Collection de l'École française de Rome 330, Rome 2004) pp. 381-407 (*passim*; p. 403 for Latini's use of the 1552 reprint of Erasmus' edition).*

⁵⁶ Compare S. D. Ruegg, *Sancti Aurelii Augustini De utilitate Ieiunii* [n. 1] p. 17; R. Arbesmann, *Aurelius Augustinus. Der Nutzen des Fastens* [n. 1] p. VII.

⁵⁷ Compare the later argument of A. Mai in the 8th volume of his *Spicilegium Romanum* (Romae 1842) pp. 713-714. Confirming the authenticity of the preserved *util. ieiun.*, but dissociating it from the sermon mentioned in the *Indiculum*, Mai stated that Augustine often

favour of its authenticity. Roberto Bellarmino's *De scriptoribus ecclesiasticis* (1613) probably offers an example of this reasoning, since the work prefers to neither confirm nor deny the authenticity of our *util. ieiun.* because of the sermon's pretended absence from the *Indiculum*:⁵⁸

*De reliquis libris [a.o. util. ieiun.] nihil certi habemus. Nam nec possumus certo astruere eos esse Augustini, cum diligentissimus collector Possidius eos praeterierit, neque inueniamus a Beda [better: a Floro Lugdunensi]⁵⁹ citatos, qui ex operibus Augustini Commentaria in epistolas B. Pauli confecit: neque audeamus plerosque horum librorum negare esse Augustini, cum pij sint, & docti, & Augustini ingenio non indigni.*⁶⁰

Comparable doubts were repeated in later patrological handbooks, e.g. in that of Karl Traugott Gottlob Schoenemann (1794), who ranged it among the *Opera dubia, supposititia, spuria*.⁶¹ Moreover, doubts concerning

preached on the subject of fasting, a claim that, in turn, had to support his belief in the authenticity of a sermon entitled *Quantum ualeat ieunium* (now considered spurious: *Clavis Patristica Pseudepigraphorum Medii Aevi* I, 1604B): *De utilitate ieunii concionatum fuisse Augustinum testatur Possidius; quod multoties ab illo factum fuisse, certum est, recurrentibus annis. Ex his sermonibus unus exstat in editione maurina T. VI, p. 613 [= util. ieiun.]. Alter hic noster credendus est, quem secundo loco ponimus in sex priscis codicibus compertum, cuius est titulus Quantum ualeat ieunium.*

⁵⁸ For Bellarmino's critique of authenticity and its dependence on Vlimmerius' 1564 edition of the *Indiculum*, see J.-L. Quantin, *L'Augustin du XVII^e siècle?* [n. 43], pp. 43-44: 'Malheureusement cette édition princeps <de l'*Indiculum* de Possidius> [...] prenait de grandes libertés avec l'original. Il fallut attendre 1577 pour disposer d'un texte non-interpolé [see n. 49], parmi les préliminaires de l'édition Plantin. La redécouverte de l'*Indiculum*, qu'Érasme n'avait pas connu, fut donc, dans les premières décennies, plutôt facteur de confusion que de clarté. Bellarmin déclara authentiques d'après l'*Indiculum* des traités qui, en réalité, n'y étaient pas mentionnés et qu'Érasme avait avec raison déclarés apocryphes – c'est que Bellarmin utilisait l'édition Vlimmerius.' In spite of his strong dependence on the 1564 edition of the *Indiculum* Bellarmino seems to have disregarded that Vlimmerius' edition twice identified the preserved *util. ieiun.* with an item mentioned by Possidius.

⁵⁹ See G. Partoens, *The Sources and Manuscript Transmission of the Venerable Bede's Commentary on the Corpus Paulinum. Starting Points for Further Research* (forthcoming) n. 34.

⁶⁰ See R. Bellarminus, *De scriptoribus ecclesiasticis liber unus* (Romae 1613) pp. 110-112 (on the works contained in the 9th volume of the Erasmian *Opera omnia* [the list of works given on pp. 110-111 coincides exactly with the content and structure of Erasmus' 9th volume and not with the 9th volume of the Louvanian edition]), esp. p. 112, *observatio tertia*. A comparable argument is offered by the calvinist author André Rivet in his *Critici sacri specimen* [...] (s.l./s.d. [Heidelberg 1612]) p. 427: *Horum omnium [a.o. util. ieiun.] neque meminit Augustinus in Retractat. neque Possidius in Indiculo, neque autor aliquis qui sit alicuius notae, ut non tantum cum B. inter incertos & dubios, uerum etiam inter fictitios & supposititios reponantur a G. antea ab E. plerique, ut ex eius censura unicuique praefixa patet.*

⁶¹ See T. G. Schoenemann, *Bibliotheca Historico-literaria Patrum Latinorum*. II (Lipsiae 1794) p. 51, III, n° 7 (= PL 47, c. 35A). According to S. D. Ruegg, *Sancti Aurelii Augustini*

the authenticity of the preserved *util. ieiun.* were still formulated in the presentation of Augustine's works by Eugène Portalié in the *Dictionnaire de théologie catholique* (1931)⁶² and in Charles Martin's review of Ruegg's 1951 edition of *util. ieiun.* (1953).⁶³

However, thanks to modern research on the transmission of Augustine's *Sermones ad populum*, the content of Possidius' *Indiculum* nowadays constitutes a stronger argument in favour of the authenticity of the preserved *util. ieiun.* than it did in 1564. We have seen above that the striking similarities between the titles of *Ind. X*⁶, 54.55-56 and those of *l* 20.26-27 prove almost beyond doubt that the collection in the lost manuscript *l* had preserved a series that was already present on the shelves in the library of Hippo, and that, by consequence, the three sermons that correspond to these titles in *M* – a.o. our *util. ieiun.* – may reasonably be considered as authentic (unless one prefers to attribute the coincidences to mere chance or to the work of a [pre-]Carolingian compiler inspired by the *Indiculum*). Taken together with the fact that an abbreviated version of *util. ieiun.* is attributed to Augustine in the early seventh-century manuscript *V*, the composition of which shows some affinity with *l* / *M* (see above),⁶⁴ that the sermon's structure and phrasing are typically Augustinian,⁶⁵ and that there are several striking argumentative parallels with other authentic homilies (see the apparatus of parallels), we may safely assume that our *util. ieiun.* was preached by the bishop of Hippo. Moreover, Ruegg's earlier claim that *util. ieiun.* quotes the bible in accordance with Augustine's usual practice, remains valid for the new edition offered in the present article.⁶⁶ Even more, some biblical verses are even quoted in a version that is encountered exclusively in the work of Augustine: Is. 58, 4 (ll. 162-163:

De utilitate Ieiunii [n. 1] p. 18 + n. 21, the same position was taken by J. G. A. Oelrichs in his *Commentarii de scriptoribus ecclesiae Latinae priorum VI saeculorum* (Lipsiae 1791). See also R. Arbesmann, *Aurelius Augustinus. Der Nutzen des Fastens* [n. 1] p. IX n. 2.

⁶² See E. Portalié, *Augustin (Saint). Vie, œuvres et doctrine*, in: *Dictionnaire de théologie catholique* 1/2 (Paris 1931) cc. 2268-2472 (esp. c. 2310).

⁶³ See *Nouvelle Revue Théologique* 75 (1953) p. 556.

⁶⁴ Note also that the large majority of the 33 items that make up the collection of Bobbio are all authentically Augustinian. *De utilitate ieiunii* occupies a position in the middle of this series (it is the collection's 13th item [if counted from p. 95: see n. 22]). Compare G. Morin, *Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti* [n. 13] pp. 278-281; S. D. Ruegg, *Sancti Aurelii Augustini De utilitate Ieiunii* [n. 1] p. 20; P.-P. Verbraken, *Études critiques* [n. 17] pp. 203-204.

⁶⁵ I think Ruegg is right in stressing the Augustinian character of the language and style of *util. ieiun.* (*Sancti Aurelii Augustini De utilitate Ieiunii* [n. 1] pp. 13-14 and 30ff.). Compare R. Arbesmann, *Aurelius Augustinus. Der Nutzen des Fastens* [n. 1] pp. XV-XVII.

⁶⁶ See S. D. Ruegg, *Sancti Aurelii Augustini De utilitate Ieiunii* [n. 1] pp. 21-30 ('E. Scriptural quotations').

Auditur in clamore uox uestra et eos qui sub iugo uestro sunt, stimulat et caeditis pugnis);⁶⁷ Luc. 12, 14 (l. 325: *Dic, homo, quis me constituit diuisorem hereditatis inter uos?*);⁶⁸ I Cor. 9, 26 (l. 130: *non sic pugillor quasi aerem caedens*).⁶⁹

4. Structure and general content

The title *De utilitate ieiunii*, which was derived from the sermon's opening words and functioned already as its title in Late Antiquity, is somewhat deceiving, since only the first six paragraphs fully address the topic of fasting. The sermon's second part (§§ 7-13) is a long plea for ecclesiastical unity and religious coercion,⁷⁰ that seems to belong to the most crucial years of the Donatist controversy (see below). The transition between both parts is rather loose: after having offered his view on the nature of Christian fasting (§§ 1-6), Augustine states that the practice of fasting, which is also found in pagan, Jewish and heretic communities, has to be embedded in the brotherly community of the Catholic Church in order to be salutary (§ 7). It is said that heretic Christians – read: the Donatists – tear up the body of Christ and thus deserve God's rebuke as formulated in – especially – Is. 58, 4-5 («*Auditur in clamore uox uestra et eos qui sub iugo uestro sunt, stimulat et caeditis pugnis. Non tale ieiunium elegi*», *dicit Dominus*; ll. 162-164).⁷¹ The topic of fasting occasionally returns after paragraph 7 and thus secures the unity between the sermon's two halves, but in every case the topic is hinted at not for itself, but in support of the claim that the Donatists have broken away from the unity of the Catholic Church (ll. 191, 196-197, 201 and 220).

⁶⁷ The only parallel is Aug., s. 205, 3 (*omnes qui sub iugo uestro sunt, stimulat et caeditis pugnis; auditur in clamore uox uestra*). See also the testimonies given in R. Gryson (ed.), *Esaias*. Fascicule 8. Is 54,17-58,7 (*Vetus Latina* 12/2, Freiburg 1996) pp. 1425-1427.

⁶⁸ The combination *div/uisor** + *h(a)ereditatis* in *LLT-A* did not reveal other parallels for the above quotation than Aug., ss. 107A, 1; 265, 11; 340A, 11; 358, 2; 359, 3. For Augustine's text of Luc. 12, 14, see also T. Baarda, *LUKE 12, 13-14. Text and Transmission from Marcion to Augustine*, in: J. Neusner, *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults. Studies for M. Smith at Sixty*. I (*Studies in Judaism in Late Antiquity* 12/1, Leiden 1975) pp. 107-162 (esp. pp. 155-162).

⁶⁹ The combinations *pugil** + *aer**, *pugil** + *caed** and *pugil** + *uerber** in *LLT-A* did not reveal other parallels for the above quotation than Aug., *en. Ps.* 57, 7; 75, 18; s. 216, 6.

⁷⁰ Paragraphs 1-6 occupy 153 lines of the new critical edition, paragraphs 7-13 some 40 lines more (197). Although Arbesmann has exaggerated the ratio between both parts, he was certainly right in stressing that the plea for ecclesiastical unity and religious coercion is the sermon's main subject (R. Arbesmann, *Aurelius Augustinus. Der Nutzen des Fastens* [n. 1] p. 32). Compare B. Ramsey, *Ieiunium*, in: *Augustinus-Lexikon* 3 (2004-2010) cc. 474-481 (esp. cc. 476-477).

⁷¹ See n. 76.

I. The sermon's first half (§§ 1-6), which offers an exposition on the 'nature, necessity and purpose' of Christian fasting, but does not inform us about specific practices,⁷² consists of four parts: (1: §§ 1-2) Immediately after the opening sentence the bishop introduces the topic of the first two paragraphs: *Haec enim observatio, haec uirtus animi, haec fraudatio carnis et lucrum mentis ab angelis non exhibetur Deo* (ll. 3-4). True Christians, Augustine says, occupy a position comparable to that of Saint Paul in Phil. 3, 12-14: they find themselves between the angels, whose heavenly food consists uniquely in the contemplation of God's justice, and carnal people, who put all their hopes in earthly pleasure. Christian fasting is practiced in accordance with this middle position: [...] *medietatis nostrae res est, qua uiuimus secreti ab infidelibus et coniungi angelis inhiantes* (ll. 58-59). The *utilitas* of fasting consists of the liberation of the soul, which longs for the heavenly food of the angels, from the burden of the flesh, which drags it down towards earthly pleasure: *Quid ergo nobis prodest abstinere aliquantum a pastu et laetitia carnali?* [...] *Si ergo caro in terram uergens onus est animae et sarcina praegravans reuolantem, quantum quisque delectatur superiore uita sua, tantum deponit de terrena sarcina sua* (ll. 60-61 + 65-67). The first part of the sermon's first half is rounded off by the lapidary *Ecce quod agimus ieiunantes* (l. 67). (2: § 3) The *utilitas* of fasting demonstrated in the first two paragraphs is subsequently defended against a fictive objection that is formulated in the opening lines of paragraph 3. According to this objection fasting is a useless form of self-torture and presumes a God who takes delight in the pain that one inflicts on oneself: [...] *ne quisquam forte hoc faciens ecclesiae consuetudine cogitet apud se et dicat sibi - aut suggerentem intrinsecus audiat tentatorem: « Quid facis? Quia ieiunas, fraudas animam tuam, non ei das quod eam delectat; tibi ipse ingeris poenam, tuus ipse tortor et cruciator existis. Deo ergo placet quia te crucias? Ergo crudelis est, qui delectatur poenis tuis. »* (ll. 68-73) Augustine counters this objection with the claim that fasting makes Christians pleasing in God's eyes (ll. 73-76) and that their bodies cannot be trusted as long as they have not been made equal to those of the angels (ll. 77-88). By returning to the topic of angelic beatitude at the end of paragraph 3 ([...] *nondum habet statum proprium caelestis habitudinis: nondum enim facti sumus aequales angelis Dei*; ll. 87-88) the bishop reinforces the cohesion between paragraphs 1-3 and paves the way for the argument that will be developed from the beginning of paragraph 4 onwards. (3: §§ 4-5). Whereas the third paragraph countered a negative view on fasting that seemed to be based on a positive appreciation of bod-

⁷² See S. D. Rugg, *Sancti Aurelii Augustini De utilitate ieiunii* [n. 1] p. 14. Compare G. Combès, *Bibliothèque Augustinienne* 1/2 (Paris 1937) pp. 582 and 640; B. Ramsey, *Ieiunium* [n. 70] c. 477; B. Marotta, *Il digiuno in alcuni Sermones di Agostino* [n. 25] p. 579.

ily delight, the following two paragraphs stress that the Christian practice of fasting does not imply a Manichaean or dualistic view of the relation between body and soul. This claim, that is made immediately in the paragraphs' opening lines (*Ne ergo arbitretur dilectio uestra quod inimica sit caro spiritui, quasi alter sit auctor carnis, alter sit auctor spiritus*; ll. 89-90), is argued for through an extensive refutation of the Manichaean exegesis of Gal. 5, 17 (*caro concupiscit aduersus spiritum et spiritus aduersus carnem*).⁷³ This refutation consists of two parts: paragraph 4 shows, on the basis of Eph. 5, 29 (*Nemo enim unquam carnem suam odio habet, sed nutrit et fouet eam, sicut et Christus ecclesiam*),⁷⁴ that contrary to Manichaean convictions there exists a kind of natural bond between soul and body (*quasi quoddam coniugium spiritus et carnis*; l. 117), whereas paragraph 5 proposes what is considered to be the orthodox interpretation of the struggle referred to in Gal. 5, 17. According to this interpretation the concupiscence of the flesh is a punishment for Adam's fall, whereas the struggle of the spirit aims at the restoration of the hierarchy that originally characterized the bond of flesh and spirit. However, the spirit is able to subdue the flesh only if it submits itself to God's will (*Habet ergo caro ex conditione mortali quosdam terrenos appetitus suos; in hos tibi ius freni concessum est. Regat te praepositus, ut possit a te regi subiectus*; ll. 131-133). The concupiscence of the flesh is not only a punishment for Adam's sin; it is also an instrument by which God tries the spirit and heals it (*Exercet enim te plerumque Dominus tuus per seruum tuum, ut quia fuisti Domini contemptor, merearis emendari per seruum*; ll. 142-144).⁷⁵ (4: § 6) Not until the fourth and last part of the

⁷³ See *cont.* 7, 18 (CSEL 41, p. 161): [...] *cum audimus Apostolum dicentem: Spiritu ambulate et concupiscentias carnis ne perfeceritis. Caro enim concupiscit aduersus spiritum, spiritus autem aduersus carnem; haec enim inuicem aduersantur, ut non ea quae uultis faciatis, absit, ut credamus, quod Manichaeorum credit insania, duas hic demonstratas esse naturas ex contrariis inter se principiis confligentes, unam mali, alteram boni*. Compare *c. Fort.* 21 (words of Fortunatus); F. Decret, *L'utilisation des Épîtres de Paul chez les Manichéens d'Afrique*, in: J. Ries-F. Decret-W. H. C. Friend-M. G. Mara, *Le epistole paoline nei Manichei, i Donatisti e il primo Agostino* (Sussidi Patristici 5, Roma 1989) pp. 31-89 (esp. pp. 62-64).

⁷⁴ For Augustine's use of this verse, see T. J. van Bavel, "No one ever hated his own flesh." *Eph. 5:29 in Augustine*, in: *Augustiniana* 45 (1995) pp. 45-93. For the combined treatment of Gal. 5, 17 and Eph. 5, 29, see also the sources quoted in the apparatus of parallels as well as A. Dupont, *Gratia in Augustine's Sermones ad Populum during the Pelagian Controversy. Do Different Contexts Furnish Different Insights?* (*Brill's Series in Church History* 59, Leiden-Boston 2013) pp. 575 n. 637, 577-578 + n. 649 and 584-585 + n. 681.

⁷⁵ For the *concupiscentia carnis* as a punishment for Adam's sin as well as a pedagogic instrument within the process that aims at the healing of that sin's very effects, see e.g. P.-M. Hombert, *Gloria gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce* (*Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité* 148, Paris 1996) pp. 306-309; *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne* (*Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité* 163, Paris 2000) pp. 225-226 (with regard to Augustine's treatment of Ps. 29, 7-8)

sermon's first half do we receive a description of the act of fasting itself. The transition from the previous theological and exegetical reflections to this more concrete issue is marked by a short and abrupt question (*Sed at te quid pertinet?*; l. 145) and a clear answer that is repeated in variations throughout the rest of paragraph 6 (*Delectationes carnis non relaxare usque ad illicita, aliquantum et a licitis refrenare. Qui enim a nullis refrenat licitis, uicinus est et illicitis*; ll. 145-147). The sixth paragraph as well as the whole of the sermon's first half end in a typically Augustinian *sententia*: *Cessando a laetitia carnis acquiritur laetitia mentis* (ll. 152-153).

II. The sermon's second half, which is directed against Donatist particularism (§§ 7-13), can be divided into two parts. Paragraphs 7-9, which largely consist of a dialogue with a fictive opponent, accuse the Donatists of tearing up the unity of the *corpus Christi*, which is the Church. Paragraphs 10-13, which are directly addressed to Augustine's Catholic flock, form the sermon's most remarkable part and contain a long and unmistakable plea for the use of force in order to bring about the conversion of the Donatists (§§ 11-12). The transition from the first part to the second is marked by the concluding *Ergo* followed by the vocative *carissimi* at the beginning of § 10. (1: §§ 7-9) Augustine starts the second half of his sermon with the rhetorically effective claim that the fasting of heretics is as useless for obtaining salvation as that of pagans and Jews. For – according to a claim that Augustine's sermons on fasting often make in reference to Is. 58, 4-5 (compare ll. 162-164)⁷⁶ – Christian fasting also implies abstinence from discord. Taking up the idea developed in paragraph 5, according to which the soul must submit itself to what is superior (God) in order to be obeyed by what is inferior (the body) (ll. 169-173; esp. ll. 172-173: *agnosce maiorem, agnosce superiorem, ut tibi recte cedat inferior*), the bishop claims that the Donatists practice a perverted version of fasting, where the inferior body obeys the soul, but the latter does not submit itself to God's superior command of fraternal love (Ioh. 13, 34). The Donatist's fasting body, which

and T. F. Martin, *Paul the Patient. 'Christus Medicus' and the 'Stimulus Carnis' (2 Cor. 12:7). A Consideration of Augustine's Medicinal Christology*, in: *Augustinian Studies* 32 (2001) pp. 219-256 (with regard to his treatment of II Cor. 12, 7).

⁷⁶ See ss. 205, 3 (*Prae caeteris, fratres, a litibus et discordiis ieiunate. Mementote prophetam quibusdam exprobrantem atque clamantem: In diebus ieiunii uestri, inueniuntur uoluntates uestrae, quod omnes qui sub iugo uestro sunt stimulis, et caeditis pugnis; auditur in clamore uox uestra, et caetera talia. Quibus commemoratis adiunxit: Non hoc ieiunium ego elegi, dicit Dominus; PL 38, c. 1040*); 206, 3 (*Ieiunia uestra non sint talia, qualia propheta condemnat, dicens: Non hoc ieiunium elegi, dicit Dominus. Arguit enim ieiunia litigiosorum [...]; PL 38, c. 1042*); 208, 1 (*Sint ergo uestra ieiunia sine litibus, clamoribus, caedibus: ut etiam qui sub iugo uestro sunt, remissionem cautam sentiant et benignam; PL 38, c. 1040*); R. Arbesmann, *Aurelius Augustinus. Der Nutzen des Fastens* [n. 1] pp. XXIX and 32; B. Marotta, *Il digiuno in alcuni Sermones di Agostino* [n. 25] pp. 584 and 594-595.

respects the God-given order of things, can thus be considered a witness against the latter's arrogant soul: *Quid, si caro tua oboedit tibi et tu non oboedis Deo tuo? Nonne ab ipsa damnaris? Cum tibi obtemperat, nonne obtemperando tibi contra te dicit testimonium?* «*Et cui*», inquit, «*maiori obtemperem*» *Ecce Christus loquitur [...]: Mandatum nouum do uobis, ut uos inuicem diligatis (§§ 7end/8beginning; ll. 173-178).* Paragraph 8 presents a second way in which the Donatists are accused by their own limbs: while striving for harmony in their own body, the schismatics tear up the one *corpus Christi*: *Quid sunt ergo aut cui rei prosunt ieiunia tua? Indignum Deum putas cui ab omnibus qui in eum credunt, in unitate seruiatur, et tamen uis in membris tuis, in corpore tuo, in capillis tuis unitatem seruare? Loquuntur uiscera tua: membra tua contra te dicunt testimonium uerum et tu falsum contra membra Christi* (ll. 190-195). Returning to the theme of the *ieiunium paganorum*, that was only hinted at at the beginning of paragraph 7, paragraph 9 subsequently contrasts through a long excursion the attitude of the pagans, who worship many gods, but do not constitute a divided community, with that of the Christians, who adore only one God, but are divided because of the Donatist schism. Just like the body in paragraphs 7-8, the pagans thus become an unexpected witness against Augustine's opponents: *Ecce dicunt contra te testimonium et ipsi pagani, a quibus tua ieiunia separasti* (ll. 219-220). **(2a: § 10)** Augustine concludes from the foregoing arguments (*Ergo, carissimi*; l. 227) that ecclesiastical unity encourages pagans to convert themselves, while Christian discord repels them: *non inueniat paganus occasionem qua nolit esse christianus. Concedemus, fratres, colentes unum Deum, ut et illos deserere multos deos exhortemur quodammodo nostra concordia, ut ad pacem et ad unitatem ueniant colendi unum Deum* (ll. 231-234). Pagan unity, however, is not a sign of superiority: Christian discord is nothing but the continuation in a different form of the devil's domination at a moment when paganism has lost its hold on people's minds. The devil did not need to sow discord in order to hold pagans in his grip (*illos et non litigantes ipse possidet*; ll. 238-239), but in order to dominate Christians he had to cause strife among them (*lites immisit inter christianos, quia multos deos non potuit fabricare christianis*; ll. 249-250). That is why Catholics must long for the return of the Donatists to the Mother Church: their capacity for fraternal love is put to the test by the existence of the schismatics: *Satagere ergo debemus, fratres mei, cum tempus est, quantis possumus uiribus, quanta possumus intentione, ut, si fieri potest, et palea redeat, dum frumenta non pereant. Dilectio nostra hic probatur, magnum opus uitae nostrae proponitur. Non nos inueniremus quantum fratres diligamus, si nemo periclitaretur; non appareret quanta esset dilectio inquisitionis, si nihil teneret abyssus perditionis* (ll. 258-263). **(2b: §§ 11-12)** The forced conversion of the Donatists, Augustine then says, is based on

this love which Catholics ought to have for their Donatist brothers:⁷⁷ *Illi gelauerunt in iniquitatibus suis. Quomodo in eis tu solues glaciem iniquitatis, si non ardes flamma caritatis? Nec curemus quod eis molesti uidemur compellendo; attendamus quo: in eo securi simus. Numquid enim ad mortem et non potius a morte?* (ll. 267-270). The bishop justifies forced conversion by comparing it with the seemingly cruel treatment of a patient by his doctor (ll. 270-272 + 273-274), the implacability with which parents send their weeping boys to school (ll. 272-273), and the severity of a loving son who tenaciously keeps his lethargic father awake against the latter's will (ll. 292-315).⁷⁸ The objection that the Apostles never forced anyone to convert himself (*Quare apostoli neminem coegerunt, neminem impulerunt?*; ll. 284-285), is countered with a reference to the prophecy of Ier. 16, 16: after having sent fishermen – who in accordance with Ioh. 4, 19 have to be identified with the Apostles – God will send hunters (ll. 274-290).⁷⁹ At the end of paragraph 12, Augustine concludes his justification of the forced conversion of the Donatists by combining the image of the loving son who keeps awake his lethargic father with the theme that will dominate the sermon's 13th and last paragraph, viz. that of the inheritance of unity that is promised to all Christians: *Egone uideo fratrem meum somno noxiae consuetudinis premi et non excito, dum timeo molestus esse dormienti et pereunti? Absit a me ut hoc facerem, nec si illo uiuo nostra angustaretur hereditas. Nunc uero cum illud quod accepturi sumus, diuidi non possit, cum possessore multiplicato angustari non possit, non eum erigam uel molestus, ut uigilet et carens somno uetustissimi erroris gaudeat mecum in hereditate unitatis?* (ll. 315-321) (3: § 13) Starting from a quotation of Luc. 12, 13-14, in which Christ refused to act as a judge in a dispute of inheritance amongst brothers (*Domine, dic fratri meo ut diuidat mecum hereditatem – Dic, homo, quis me constituit diuisorem hereditatis inter uos?*; ll. 324-325), Augustine states that the inheritance of the Father is indivisible and that every single one of His 'sons' owns it in its entirety. A true Christian should not ask for the division of this spiritual inheritance, but has to beg the Lord that his brother might share in it: *Domine, dic fratri meo, non ut diuidat, sed ut teneat mecum hereditatem* (ll. 330-331).

⁷⁷ This is an example of what M.-F. Berrouard has called the most paradoxical application of the maxim *Dilige et quod uis fac*. See *Dilige et quod uis fac*, in: *Augustinus-Lexikon* 2 (1996-2002) cc. 453-455 (esp. c. 454).

⁷⁸ These are stock references in Augustine's pleas for religious coercion. Pedagogical and medical images are combined, e.a., in *ep.* 185, 2, 7. For the example of a devoted son keeping his lethargic father awake, see the anti-Donatist sources among the parallels offered in the apparatus.

⁷⁹ I did not find any parallel for this particular use of Ier. 16, 16 in the subsisting works of Augustine, nor in those of other patristic authors.

5. *Date*⁸⁰

In the introduction to his translation in the *Bibliothèque Augustinienne* (1937) Gustave Combès has dated *util. ieiun.* between 408 and 412 on the basis of an argumentation that in fact pleaded in favour of a dating around 411 (it establishes 408 as a *terminus a quo* and 411 as a *terminus circa quem* [and not 412 as a *terminus ad quem*]):

‘Il nous paraît [...] que certains détails nous permettent de la situer entre 408 et 412. Saint Augustin y parle assez longuement du schisme donatiste et approuve sans réserve les mesures de police édictées contre lui. Or il n’a été partisan de ces mesures qu’en 408 (*Epist.* 93, 17). / Il ressort d’autre part de son exposé et de la chaleur qu’il met à recommander l’union de tous les chrétiens, que le sermon a dû être prononcé dans ces jours de fièvre qui ont précédé et suivi la conférence de Carthage (411). Rien n’est plus curieux, en effet, que de voir l’orateur s’évader brusquement du sujet qu’il traite, pour supplier les Donatistes de ne pas déchirer l’Église. Il est clair qu’il a l’idée fixe de leur retour imminent et que cette idée fixe oriente ses considérations sur le jeûne vers des fins qu’il n’avait sans doute pas prévues en montant en chaire.’⁸¹

In the introduction to his first edition of *util. ieiun.* (1951) S. Dominic Ruegg confirmed Combès’ dating of the sermon between 408 and 412 – again with a preference for 411(-412).⁸² As an additional argument Ruegg drew attention to several parallels between *util. ieiun.* and some anti-Donatist sermons that Adalbero Kunzelmann had dated to approximately the same period. The most striking of these parallels concerned the treatment of Luc. 12, 13-14 (*util. ieiun.* 13) and are all found in sermons that Kunzelmann had dated to shortly before or after the *Collatio Carthaginensis* of June 411:⁸³ s. 358, 2 (Kunzelmann [K]: end of May 411; Gryson [G]:⁸⁴ idem), s. 359, 3-4 (K: end 411; G: 411/412), s. 340A, 11-12 (K: end

⁸⁰ We will not go into the date proposed by S. Zarb, *Chronologia operum S. Augustini secundum ordinem Retractorum digesta. Cum appendice de operibus in Retractoribus non recensitis* (Romae 1934) p. 78: between 399 and 410 with a predilection for a moment between 400 and 403. These dates are impossible in light of what will be said below with regard to the relation between *util. ieiun.* and the imperial legislation against the Donatists of February 405.

⁸¹ See *Bibliothèque Augustinienne* 1/2 (Paris 1937) p. 515.

⁸² See S. D. Ruegg, *Sancti Aurelii Augustini De utilitate ieiunii* [n. 1] pp. 8-12.

⁸³ For A. Kunzelmann’s dating of ss. 358, 359, 340A, 107 and 265, see *Die Chronologie der Sermones des heiligen Augustinus*, in: *Miscellanea Agostiniana* 2 (Roma 1931) pp. 417-520 (esp. pp. 448-449). The parallels in question have been identified below in the apparatus of biblical references and Augustinian parallels.

⁸⁴ For the dates proposed by R. Gryson, see *Répertoire général* [n. 3] pp. 231-269.

411; G: idem), s. 107, 2-3 (K: 411-412; G: 411/419) and s. 265, 11 (K: 411-412; G: 23 May 412).

Ruegg even went a step further and suggested on the basis of the sermon's opening line (*De utilitate ieiunii aliquid loqui et Deus monet et **tempus admonet***; l. 2) that *util. ieiun.* might have been preached at a special occasion related to fasting. This occasion, he claimed, might have been a Wednesday or a Friday after Pentecost, when the weekday fasts were resumed after their interruption during the Paschal tide. In 411 these days fell shortly before the beginning of June, viz. on respectively 17 and 19 May (Ruegg mistakenly says 14 and 16 May). Since Kunzelmann had already dated s. 357 to Wednesday 17 May 411,⁸⁵ Ruegg proposed as a working hypothesis that *util. ieiun.* was preached two days later on Friday 19 (he says 16) May.⁸⁶ Since s. 357 was preached in Carthage and Augustine partook in the *Collatio Carthaginensis* at the beginning of June, this dating would imply that our sermon was also preached in the capital of *Africa Proconsularis*. Although Ruegg himself took his argumentation with a pinch of salt ('let it be clear, nothing thus far known compels this'), the date he proposed was accepted by Rudolph Arbesmann in the introduction and commentary to his German translation of *util. ieiun.* (1958; with correction of 16 into 19 May).⁸⁷ More recent commentators have preferred to date the sermon simply to shortly before (Beatrice Marotta)⁸⁸ or shortly after the *Collatio Carthaginensis* (Edmund Hill).⁸⁹

Although the above arguments show that *util. ieiun.* would have been fitting for the years 408-411/412, they do not really prove that these dates constitute the sermon's respective *terminus a quo* and *terminus ad/circa quem*. (1) The date of Augustine's ep. 93 to the Rogatist bishop Vincentius of Cartennae (407/408 according to the chronological table of the *Augustinus-Lexikon*)⁹⁰ can serve as a *terminus ad quem* for dating the change in

⁸⁵ See A. Kunzelmann, *Die Chronologie der Sermones* [n. 83] p. 448. Kunzelmann's dating of s. 357 is still accepted by R. Gryson, see *Répertoire général* [n. 3] p. 254.

⁸⁶ In the introduction to his second edition of *util. ieiun.* (CCSL 46) Ruegg maintains his mistake concerning the exact date of the Wednesday/Friday after Pentecost 411, although he seems to have given up his earlier preference for Friday over Wednesday: *Quaero an non in ieiunio quinquagesimae anni 411 die 14 mensis maii Carthagine habitus sit* (p. 227).

⁸⁷ See R. Arbesmann, *Aurelius Augustinus. Der Nutzen des Fastens* [n. 1] pp. XVIII-XIX, 23 and 33.

⁸⁸ See B. Marotta, *Il digiuno in alcuni Sermones di Agostino* [n. 25] p. 579 + n. 11.

⁸⁹ See *Sermons (341-400) on Various Subjects* [n. 4] p. 482 n. 1. A. D. Fitzgerald follows Hill in *Utilitate jejuni, De*, in: id. *Augustine through the Ages. An Encyclopedia* (Grand Rapids [Mich.]-Cambridge [U.K.] 1999) p. 862, whereas the general table at the beginning of the same encyclopedia dates *util. ieiun.* without further argument to 408 (p. II).

⁹⁰ See J. Divjak e.a., *Epistulae*, in: *Augustinus-Lexikon* 2 (1996-2002) cc. 893-1057 (esp. cc. 1029-1030).

Augustine's attitude towards the use of coercion in dealing with the Donatists. This does not imply, however, that it automatically serves as a *terminus a quo* for any text that pleads for religious coercion. According to the traditional reconstruction of the facts Augustine's acceptance of the forced conversion of the Donatists came to its full development somewhere between the promulgation of the imperial edict of union on 12 February 405 and *ep.* 93.⁹¹ (2) The outcome of the *Collatio Carthaginensis* of June 411 did not put a definitive end to the Donatist controversy.⁹² Thus it cannot be excluded that Augustine preached *util. ieiun.* at a later time than 411/412 and that the sermon's closing paragraph exploited arguments the bishop had been using for some time by then.⁹³ Moreover, it should be stressed that Kunzelmann's main argument for dating ss. 107 and 265 to 411/412 was that they treat Luc. 12, 13-14 in the same way as ss. 358, 359 and 340A (which can safely be dated to these years). Ruegg's simple refe-

⁹¹ For the edict of union as *terminus a quo* for Augustine's change towards an approval of the state enforced conversion of the Donatists, see *ep.* 185, 7, 25 (CSEL 57, pp. 23-24): **Verum tamen antequam istae leges quibus ad conuiuium sanctum coguntur intrare, in Africam mitterentur, nonnullis fratribus uidebatur, in quibus et ego eram, quamuis Donatarum rabies usquequaque saeuiret, non esse petendum ab imperatoribus ut ipsam haeresem iuberent omnino non esse, poenam constituendo eis qui in illa esse uoluissent; sed hoc potius constituerent, ut eorum furiosas uiolentias non paterentur qui ueritatem catholicam uel praedicarent loquendo uel legerent constituendo.** See also E. Lamirande, *Church, State and Toleration. An Intriguing Change of Mind in Augustine (The Saint Augustine Lecture Series, Villanova 1975)* pp. 12-18 (with further literature); M. Gaumer-A. Dupont, *Donatist North Africa and the Beginning of Religious Coercion by Christians: A New Analysis*, in: *La Ciudad de Dios. Revista Agustiniiana* 223 (2010) pp. 445-466 (esp. p. 460; with further literature); W. Geerlings, *Foris inueniatur necessitas, nascitur intus uoluntas. Augustini Rechtfertigung des Zwangs*, in: G. Röwekamp (ed.), *Fussnoten zu Augustinus. Gesammelte Schriften Wilhelm Geerlings (Instrumenta patristica et mediaevalia 55, Turnhout 2010)* pp. 149-162 (esp. pp. 154-155).

⁹² See e.g. S. Lancel-J. S. Alexander, *Donatistae*, in: *Augustinus-Lexikon* 2 (1996-2002) cc. 606-638 (esp. c. 620); P. Bright, *Augustin im Donatistischen Streit*, in: V. H. Drecoll, *Augustin Handbuch* (Tübingen 2007) pp. 171-178 (esp. p. 178); A. Evers, *Augustine on the Church (Against the Donatists)*, in: M. Vessey, *A Companion to Augustine* (Chichester 2012) pp. 375-385 (esp. p. 378).

⁹³ Basing oneself on a weak *argumentum e silentio*, one might be tempted to posit the beginning of June 411 as *terminus ad quem*, because *util. ieiun.* does not mention the outcome of the *Collatio Carthaginensis*. Another *argumentum e silentio* was used by S. Zarb, *Chronologia operum S. Augustini* [n. 80] pp. 77-78: *In ipso loquitur S. Doctor contra Manichaeos* [§ 4] *et contra Donatistas* [§§ 7-11]; *immo explicite enumerat plures haeresiarchas ut Donatum, Arrium, Photinum et Nouatum* [§ 11]. *Forsitan non est inutile animaduertere absentiam nominum Pelagii et Caelestini, de quorum doctrina nihil dicitur in sermone isto. Ex hoc forsitan concludi potest sermonem recitatum fuisse ante annum 410* [...]. Apart from the fact that Zarb's conclusion rests on an *argumentum e silentio*, it should be added that explicit references to Pelagius and his followers are very rare in Augustine's extant homilies (see *en. Ps.* 58, 1, 19; ss. 163A, 3; 181, 2/7; 183, 1/12; 348A augm., 6).

rence to ss. 107 and 265 as an additional argument for dating *util. ieiun.* around 411 thus risks being a *petitio principii*.⁹⁴ Moreover, I will show below that *util. ieiun.* 13 also contains a very striking parallel with the treatment of Luc. 12, 13-14 in s. 107A, 1 (Lambot 5),⁹⁵ which was edited for the first time in 1937, i.e. after the publication of Kunzelmann's article on the chronology of Augustine's *Sermones ad populum*. According to Kunzelmann's logic, this sermon should again have been dated to 411/412, but modern research prefers to either leave it undated⁹⁶ or to attribute it to the years 413/420.⁹⁷ These observations clearly show that the treatment of Luc. 12, 13-14 in *util. ieiun.* 13 is too feeble a base for situating the homily in 411/412.

An earlier date than the traditional one – beginning of Lent 404 – has been proposed by François Dolbeau on the basis of two combined arguments: (1) Strong parallels between s. 159B (Dolbeau 21), 5/7/8 and *util. ieiun.* 5⁹⁸ made him conclude that the latter sermon must have been preached in the same period as the former, i.e. at a moment during or close to the winter of 403-404.⁹⁹ (2) Observing that *util. ieiun.* immediately precedes s. 352 (*De utilitate agenda paenitentiae*) in Possidius' *Indiculum* (*Ind.* X⁶, 55-56) as well as in the Lorsch collection (*l* 26-27), and that the *exordium* of the latter sermon seems to allude to a long sermon on fasting that was held one day earlier,¹⁰⁰ Dolbeau concluded that the *Indiculum* and the

⁹⁴ Compare T. Baarda, *LUKE 12, 13-14. Text and Transmission* [n. 68] p. 157 on Luc. 12, 13-14 in Augustine's works: 'The strange thing is that neither before 411 nor after 412 the Lucan passage does occur in Augustine's sermons and writings. It was used only during a very short period of the bishop's homiletical activity.' Baarda's claim is based on the datings of ss. 358, 359, 340A, 107 and 265 proposed by Kunzelmann and thus risks being a *petitio principii* too. It should be added, however, that P.-M. Hombert has given a further argument in favour of dating s. 265 to 412 (see *Nouvelles recherches* [n. 75] p. 287 n. 17).

⁹⁵ Ruegg knew this parallel (see S. D. Ruegg, *Sancti Aurelii Augustini De utilitate ieiunii* [n. 1] pp. 125-126 [= in the commentary part of his 1951 publication on *util. ieiun.*]), but did not mention it in his discussion of the sermon's date (pp. 8-12).

⁹⁶ See, e.g., M. Margoni-Kögler, *Die Perikopen im Gottesdienst bei Augustinus. Ein Beitrag zur Erforschung der liturgischen Schriftlesung in der frühen Kirche* (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte 810, Veröffentlichungen der Kommission zur Herausgabe des Corpus der lateinischen Kirchenväter 29, Wien 2010) pp. 286 and 293 n. 783.

⁹⁷ See R. Gryson, *Répertoire général* [n. 3] p. 237.

⁹⁸ These parallels have been identified below in the apparatus of biblical references and Augustinian parallels.

⁹⁹ See F. Dolbeau, *Augustin d'Hippone. Vingt-six sermons* [n. 20] pp. 273: 'La parenté des deux textes est trop étroite pour être due au hasard. Elle ne peut s'expliquer, à mon sens, que par une reprise consciente d'Augustin, prêchant à quelques jours (ou quelques semaines au plus) d'intervalle.' For the date of s. 159B (winter 403-404), see the whole of pp. 272-276.

¹⁰⁰ The sermon's opening phrases run as follows: *Vox paenitentis agnoscitur in uerbis quibus psallenti respondimus: Auerte faciem tuam a peccatis meis et omnes iniquitates meas dele*

Lorsch collection have preserved an original sequence of sermons that were held on two consecutive days.¹⁰¹ This sequence must have been preached at a moment when catechumens became *competentes* (cf. s. 352, 1-2), i.e. at the beginning of Lent.¹⁰² Dolbeau's argument was accepted by, a.o. P.-M. Hombert in his *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne* (404)¹⁰³ and R. Gryson in his *Répertoire*. The latter even went a step further and dated our sermon to exactly 6 March 404 ('1. Fastensonntag 404').¹⁰⁴

If the early date proposed by Dolbeau is correct, *util. ieiun.* occupies a much more important position within Augustine's oeuvre than was previously thought. For the beginning of March 404 would be quite an early date for a text in which the bishop offers an extensive and explicit justification of the forced conversion of the Donatists (paragraphs 11-12 justify the claim *Nec curemus quod eis molesti uidemur compellendo* at the beginning of paragraph 11), especially if one takes into account that Augustine would still plead against the option of compulsory conversion at the Council of Carthage a few months later (16 June 404).¹⁰⁵ I am inclined, however, to posit the same *terminus a quo* for *util. ieiun.* as François Dolbeau has done for s. 360C (Dolbeau 27). Because of the latter sermon's title (*de*

[Ps. 50, 11]. *Vnde cum sermonem ad uestram Caritatem non praepararemus, hinc nobis esse tractandum Domino imperante cognouimus. Volebamus enim hodierna die uos in ruminacione permittere, scientes quam abundantes epulas ceperitis. Sed quia salubriter quod apponitur accipitis, quotidie multum esuritis. [...] Dicamus aliquid de utilitate paenitentiae [...]* (s. 352, 1; PL 39, cc. 1549-1550). Dolbeau's claim that s. 352 was preceded by a long sermon on fasting thus implicitly presupposes that the words *ruminacione*, *abundantes epulas ceperitis*, *apponitur* and *esuritis* are not only used in a metaphorical sense (compare the remark of E. Mühlenberg quoted in the following note). It remains striking, however, that the opening lines of s. 352, which is preceded by a long sermon on fasting in Possidius' list and the collection of Lorsch, use words belonging to the semantic fields of hunger and eating.

¹⁰¹ Dolbeau thus bases his chronological conclusions concerning *util. ieiun.* and s. 352 on the implicit assumption that the latter sermon's opening sentences have to be understood not only in a metaphorical sense (see previous note). His assumption and conclusion have been inverted in the following quotation from E. Mühlenberg, *Wenn Augustin die Bibel unvorbereitet auslegt. Augustins Sermo 352*, in: C. Bultmann-W. Dietrich-C. Levin, *Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik* (Göttingen 2002) pp. 196-210, esp. p. 197: 'Darf man der überlieferten Zusammenstellung mit dem *De utilitate ieiunii* trauen und nicht die Gleichheit der Überschrift für die Nähe verantwortlich machen (*De utilitate paenitentiae*), dann müssten Augustins einleitende Worte mehr als eine Metapher sein: [...]'.

¹⁰² See F. Dolbeau, *Augustin d'Hippone. Vingt-six sermons* [n. 20] pp. 273-274.

¹⁰³ See P.-M. Hombert, *Nouvelles recherches* [n. 75] pp. 461 and 566.

¹⁰⁴ See R. Gryson, see *Répertoire général* [n. 3] p. 221.

¹⁰⁵ See O. PERLER-J.-L. MAIER, *Les voyages de saint Augustin* (Paris 1969) pp. 250-252 + 256; J.-L. Maier, *Le dossier du donatisme. II. De Julien l'Apostat à saint Jean Damascène (361-750)* (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 135, Berlin 1989) pp. 129-136.

his qui se ad unitatem cogi conqueruntur ~ util. ieium. 11-12) and general content (the necessity of belonging to the Catholic *unitas ~ util. ieium.* 7-13) Dolbeau considered the promulgation of the imperial edict of union (12 February 405) to be the sermon's *terminus a quo*.¹⁰⁶ If one continues upholding the date which Dolbeau has proposed for *s.* 159B (winter 403-404), the remarkable parallels between paragraphs 5, 7 and 8 of the latter sermon and *util. ieium.* 5 have to be explained as formulas or basic scenarios that were stocked in Augustine's memory and could be brought forth at any moment in function of specific rhetorical needs (comparable scenarios might be the parallels between *util. ieium.* 13, on the one hand, and the anti-Donatist sermons listed by Ruegg or *s.* 107A, on the other hand).

If one accepts Dolbeau's argument in favour of *util. ieium.* having been preached at the beginning of Lent, but rejects the possibility that Augustine's plea for religious coercion was held before the promulgation of the edict of union on 12 February 405, it is even possible to move the *terminus a quo* for *util. ieium.* (as well as for *s.* 352) from Lent 405 to Lent 406. For in 405 Lent began on 15 February, i.e. only three days after the promulgation of the edict, and it seems rather improbable that only a few days or weeks would have separated the promulgation of the edict at Ravenna and the sermon's predication in North Africa – certainly if we may believe Augustine's claim that his approval of the imposed conversion of the Donatists dated from after the arrival of the edict of union in Africa (*ep.* 185, 7, 25).¹⁰⁷ The above evaluation of the proposed datings for *util. ieium.* permits us to conclude that the sermon was certainly preached after 12 February 405. If Dolbeau's argument is right in supposing that it was delivered at the beginning of Lent, it must date (together with *s.* 352) from 406 or later.¹⁰⁸ It may have been preached shortly before or after the *Collatio Carthagenensis* of June 411, but this cannot be proven with certainty.

¹⁰⁶ See F. Dolbeau, *Augustin d'Hippone. Vingt-six sermons* [n. 20] p. 305.

¹⁰⁷ See the quotation given in n. 91.

¹⁰⁸ If one accepts the date which E. Mühlenberg has proposed for *s.* 352 ('in den Zeitraum 397 n. Chr. oder wenig später'; see *Wenn Augustin die Bibel unvorbereitet auslegt* [n. 101] pp. 197 n. 4 and 209), my dating of *util. ieium.* implies that the sequence of *util. ieium.* and *s.* 352 in the *Indiculum* and the collection of Lorsch is not original. The fact that *s.* 352 immediately follows *util. ieium.* in both sources could be interpreted in that case as purely coincidental or as provoked by the imagery used in the exordium of *s.* 352. Compare Mühlenberg's remarks on p. 209 n. 16: 'Ich störe mit meiner Erwägung J. [sic] Dolbeau, der die Sammlung Lorsch/Mainz insgesamt als eine Predigtreihe im Winter 403/404 n. Chr. ansetzen möchte [...]. Über die Zugehörigkeit zu einer Sammlung hinaus hat er nur die Verzahnung mit dem Sermo de utilitate ieiunii, **die mir nicht zwingend erscheint.**' Compare also my remarks on the differences between Dolbeau's and Mühlenberg's approach of the relation between *util. ieium.* and *s.* 352 in n. 101.

6. *The present edition*

6.1. *Choice between variant readings*

The observations made above in paragraph 2 are at the base of the following editorial principles: (1) For the establishment of the parts of the text preserved in *V (P) M am* (ll. 2-23 *de-electionis* + 31-76 *ego-mea* + 80-83 *caro-ieiunetur*), I have given preference to readings preserved in *V M am*, *P M am*, *V (P) M* and *V (P) am*. In the case of a contradiction between *V (P)* on the one hand and *M am* on the other, I have in principle preferred the reading of *V (P)*; the reading of *M am* has been retained only if there were sound reasons for considering the reading of *V (P)* as secondary. The choice for either *V (P)* or *M am* was never contradicted by *G* (to the sole exception of ll. 41-42 *hominum* + *angelorum*, where I have retained the reading of *V* against the common testimony of *G M am* [as explained above in paragraph 2]). (2) For the establishment of the parts of the text that have been preserved uniquely in *G* and *M am* (ll. 77-80 *et^l-posses* + 83-84 *numquid-domabitur* + 131-133 *habet-subiectus* + 145-153 *non-mentis*), I have given preference to readings preserved in *G M* and *G am*. In the case of contradiction between *G* on the one hand and *M am* on the other, I have always given preference to *M am* because *G* manifestly offers a highly adapted version of *util. ieiun.* (3) For the parts that have been preserved uniquely in *M am* (ll. 23-31 *et-fratres* + 84-131 *cum-inueniar* + 134-145 *infra-carnis* + 154-350 *proinde-diuidamus*), I have rejected the common testimony of both manuscripts in a few cases, where I have retained the conjectures proposed by earlier editors (217 *Martis*, 225 *qui*, 255 *uentus*, 329 *Dominum nostrum*). In the case of a contradiction between *M* and *am*, I have retained in principle the reading of *M*; the reading of *am* has been retained if there were sound reasons for considering the reading of *M* as secondary.

The following instance deserves special attention. On l. 341 I have preferred the reading of *am* (*Cuius iste?*) above that of *M* (*Quid ille?*) on the basis of the following striking parallel between *util. ieiun.* 13 and *s.* 107A, 1:

<i>util. ieiun.</i> 13 (ll. 335-343)	<i>s.</i> 107A, 1 (<i>PLS</i> 2, cc. 770-771)
<i>Postremo in ipsis etiam terrenis hereditatibus diuisio minorem facit.</i>	<i>Omne quod diuiditur minuitur.</i>
<i>Constitue duos fratres sub uno patre; quidquid possidet pater, amborum est: totum illius, totum et illius.</i>	<i>Si concordessent in domo sua sicut fuerunt uiuo patre suo, etiam totum singuli possiderent.</i>

<i>Proinde si de rebus suis interrogentur, sic respondent. « Cuius est », uerbi gratia, « equus ille? » - et si uni eorum dixeris - « Noster est. » « Cuius ille fundus, ille seruus? », in omnibus respondet: « Noster est. »</i>	<i>Verbi gratia: si haberent duas uillas, ambae amborum essent, et de singulis interroganti, suam dicerent. « Cuius est uilla? » si ab uno eorum quaereres, « Nostra » responderet. Item alia, si ab eo quaereres cuius esset, similiter: « Nostra. »</i>
<i>Si autem diuidant, iam aliud respondetur. « Cuius equus ille? » « Meus. » « Cuius iste? » « Fratris mei. »</i>	<i>Si autem tulissent singuli singulas, minueretur possessio, mutaretur responsio. Tunc si quaeretur: « Cuius est haec uilla? » responderet: « Mea. » « Cuius est illa? » « Fratris mei. »</i>
<i>Ecce quid tibi fecit diuisio: non unum acquisisti, sed unum perdidisti.</i>	<i>Non unam acquisisti, sed unam perdidisti quia diuisisti.</i>

6.2. Punctuation

The punctuation follows the logic of the manuscripts (*V* / *M*), but has been adapted to the principles proposed in the *Guidelines* for the critical edition of patristic texts in the *Series Latina* of the *Corpus Christianorum*. The following instances deserve special attention: (1) The four phrases starting with the adverb *unde* on ll. 117-121 were interpreted by Amerbach and successive editors as interrogative. However, since only the first of these sentences is followed by a question mark in *M*, I have followed Edmund Hill, who has proposed on purely logical grounds that only the first phrase should be interpreted as interrogative, while the next three are relative clauses that answer the initial question:¹⁰⁹

<i>Vnde ergo caro concupiscit aduersus spiritum et spiritus aduersus carnem? Vnde ista poena quae ducta est de mortis propagine. Vnde dictum est: omnes in Adam moriuntur. Et unde dicit apostolus: Fuimus aliquando et nos natura filii irae, sicut et ceteri.</i>	<i>So why is it said: The flesh lusts against the spirit and the spirit against the flesh? For the reason why there is the punishment [viz. the concupiscentia carnis] that derives from the propagation of death. For the reason why it is said: All die in Adam. For the reason why the Apostle says: We too were once children of wrath, just like the rest.</i>
---	---

(2) On ll. 337-339 I have not accepted the reading proposed by ruegg^{1,2} (*Proinde si de rebus suis interrogetur, et si uni eorum dixeris: « Cuius est, » uerbi gratia, « equus ille? », sic respondet: « Noster est. »*); instead I have returned to the word order preserved in the manuscripts. The words *Proinde si de rebus suis interrogentur, sic respondent. « Cuius est », uerbi gratia, « equus ille? » - et si uni eorum dixeris - « Noster est. »* can be paraphrased as follows: 'When they are interrogated about such things, they

¹⁰⁹ See *Sermons (341-400) on Various Subjects* [n. 4] p. 482 n. 13: 'But a little reflection will show that they [= the sentences introduced by the second until the fourth *unde*] are not in fact developments of the question, but the answer to it. So I treat the three subsequent *unde*'s as relative, not interrogative, adverbs.'

give the following answers. E.g. when they are asked: “Whose horse is that?”, the answer is (even if you pose the question to only one of them): “It is ours.” According to this interpretation, the words *Noster est* are a direct reply to the immediately preceding question *Cuius est equus ille?*, while the clause *et si uni eorum dixeris* is an interjection between the two short phrases. This means that the predicate *dixeris* has the question *Cuius est equus ille?* as (implied) object and not the words *Noster est*. If this interpretation is correct, we can paraphrase the subsequent sentences (« *Cuius ille fundus, ille seruus?* », *in omnibus respondet*: « *Noster est.* ») as follows: ‘When they are asked: “Whose farm/slave is that?”, in all cases the answer is (even if you pose the question to only one of them): “It is ours.”’ According to this paraphrase, the interjection *et si uni eorum dixeris* is also implicit between the question *Cuius ille fundus, ille seruus?* and its answer *Noster est*. This implicit presence in turn explains the change from the 3rd person plural (*sic respondent*) to the 3rd person singular (*in omnibus respondet*). An additional argument in favour of this interpretation of ll. 337-340 are the following words taken from the parallel in s. 107A, 1 presented above: « *Cuius est uilla?* » *si ab uno eorum quaereres*, « *Nostra* » *responderet. Item alia, si ab eo quaereres cuius esset, similiter*: « *Nostra.* » In order to stress that *et si uni eorum dixeris* is an interjection and that the words *Noster est* should not be interpreted as the object of its predicate *dixeris*, I have preferred to put the conditional clause between dashes.

6.3. Apparatuses

To the exception of insignificant orthographic variants, which I have homogenised, the critical apparatus is exhaustive. A second apparatus identifies biblical references as well as parallels regarding content that are characterized by striking verbal resemblances. I do not intend this list to be exhaustive.

6.4. Conspectus siglorum

<i>V</i>	<i>Vat. lat.</i> 5758 (<i>VII in.</i>) prov. <i>Bobbio</i> , pp. 166-172
<i>P</i>	<i>Paris Bibl. Nat. lat.</i> 792 (<i>XI</i>) orig. <i>Northern Italy</i> prov. <i>Brembio</i> (<i>Church of Saint Peter</i>), f. 80 ^v
<i>G</i>	<i>Paris Bibl. Sainte-Geneviève</i> 136 (<i>XII ex.</i>) prov. <i>Notre-Dame de Gatines</i> (<i>diocese of Tours</i>), ff. 89 ^v -90
<i>M</i>	<i>Mainz Stadtbibliothek I</i> 9 (<i>ca.</i> 1470) orig. <i>Mainz Charterhouse</i> , ff. 6-11
<i>am</i>	Augustinus, <i>Opera omnia</i> , vol. 10 (Basel 1506) ff. u5 ^v -u8
<i>er</i>	Augustinus, <i>Opera omnia</i> , vol. 9 (Basel 1529) pp. 801-806
<i>lou</i>	Augustinus, <i>Opera omnia</i> , vol. 9 (Antwerp 1576) pp. 326-330

- maur* Augustinus, *Opera omnia*, vol. 6 (Paris 1685) = *PL* 40, cc. 707-716
- ruegg*¹ *The Catholic University of America. Patristic Studies* 85 (Washington [D.C.] 1951) pp. 64-93
- ruegg*² *Corpus Christianorum. Series Latina* 46 (Turnhout 1969) pp. 231-241
- Pellegrino* Review of *ruegg*¹ in *Rivista di filologia e di istruzione classica*, N.S., 32 (1954) pp. 440-442
- Mohrmann* Review of *ruegg*¹ in *Vigiliae Christianae* 8 (1954) pp. 125-126
- Dolbeau* *Augustin et la prédication en Afrique* [n. 17] pp. 31-32

DE VTILITATE IEIVNII

- I.1.** De utilitate ieiunii aliquid loqui et Deus monet et tempus admonet. Haec enim observatio, haec uirtus animi, haec fraudatio carnis et lucrum mentis ab angelis non exhibetur Deo. Ibi enim omnis est copia et sem-
 5 piterna saturitas et ideo nullus defectus, quia in Deum plenus affectus. Ibi panis angelorum, quem panem angelorum ut manducaret homo, Deus factus est homo. Hic omnes animae terrenam carnem portantes de terra implent uentres; ibi spiritus rationales caelestibus corporibus praesidentes de Deo implent mentes. Et hic cibus est et ibi cibus; sed cibus iste cum
 10 reficit, deficit et sic implet alium, ut ipse minuatur; ille autem et implet et integer permanet. Hunc cibum nobis esuriendum Christus indixit dicens:

6 cf. Ps. 77, 24-25 6/7 quem...homo²] cf. *en. Ps.* 77, 17; 109, 12; 134, 5; *ss.* 126, 6; 130, 2; 194, 2; 225, 3 10 reficit deficit] cf. *en. Ps.* 50, 19; 86, 9; *Io. eu. tr.* 13, 5; 41, 1; *ss.* 28, 2; 53A, 11; 86, 5; 104, 6; 130, 2; 179, 5; 231, 5; 305A, 7; 362, 11/30

1 De] incipit *praem. V*, incipit sermo eiusdem *praem. M*, diui aurelii augustini hipponensis episcopi tractatus *praem. am*, s. aurelii augustini hipponensis episcopi *praem. maur* | De...ieiunii] sermo beati augustini episcopi *P*, sermo de ieiunio *G*, ieiunii de utilitate *M^{a.c.}* | ieiunii] incipit *add. am*, tractatus *add. er lou*, sermo *add. maur* 2 ieiunii] *ita V P G ruegg*^{1,2}, admonemur *add. M er lou maur*, admonemus *add. am* | monet] *ita V P G ruegg*² (cf. *Pellegrino*), admonet *M am er lou maur ruegg*¹ | tempus admonet] caritas compellit *G* | admonet] *ita V P G ruegg*², nos *praem. M am er lou maur ruegg*¹ (amonet *M*) 3 haec²] *om. G* 4 omnis] omnes *V^{a.c.}* | omnis est] est omnis *G* 5 saturitas] *ita V P G ruegg*^{1,2}, securitas *M am er lou maur* | defectus] defe*tus *P* | quia...affectus] *om. G* 6 panem angelorum] *om. G* | angelorum²] *om. M* | Deus] *ita V P G ruegg*² (cf. *Pellegrino*), *om. M am er lou maur ruegg*¹ 7 carnem portantes] *tantes *V^{a.c.}* | terra] terrena esca *G* 8 uentres...spiritus] uentrem sibi. Spiritus *G* | corporibus] corporalibus *M^{a.c.}* 9 est] *om. M^{a.c.}* 10 alium] *ita V P G M ruegg*² (cf. *Mohrmann necnon Pellegrino*), alium *am er lou maur ruegg*¹ 11 integer] inter *V^{a.c.}* | cibum nobis] nobis cibum *G*

- Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur.* Pertinet ergo ad homines hanc uitam mortalem gerentes esurire ac sitire iustitiam; impleri autem iustitia ad aliam uitam pertinet. Hoc pane, hoc cibo pleni
 15 sunt angeli; homines autem dum esuriunt, extendunt se; dum se extendunt, dilatantur; dum dilatantur, capaces fiunt; capaces facti suo tempore replebuntur. Quid ergo? Hic nihil inde capiunt qui esuriunt et sitiunt iustitiam? Capiunt plane, sed aliud est cum quaerimus de refectione iter agentium, et aliud cum quaerimus de perfectione beatorum. Apostolum audi esurientem
 20 et sitientem - et utique iustum, quanta in hac uita capi potest, quanta geri iustitia; quis enim nostrum se illi uel conferre audeat, nedum praeferre? Sed quid ait? *Non quia iam acceperim aut iam iustificatus sim.* Videte quis loquatur: uas electionis et extremum quodammodo fimbrium uestimenti Domini, sed tamen quod ad fluxum sanguinis sanat tangentem, quia cre-
 25 dentem. Nouissimus enim apostolorum et minimus, sicut ipse ait: *Ego sum nouissimus apostolorum et Ego sum minimus apostolorum* et iterum *Non sum dignus uocari apostolus, quia persecutus sum ecclesiam Dei. Sed gratia Dei sum quod sum, et gratia eius in me uacua non fuit, sed plus omnibus illis laboraui; non ego autem, sed gratia Dei mecum.* Haec audiens tu tamquam
 30 plenum et perfectum tibi uideris audire. Audisti quid ructet; audi et quid esuriat. *Non quia iam acceperim aut iam perfectus sim,* ait. *Fratres, ego me*

12 Matth. 5, 6 22 Phil. 3, 12 23 uas electionis] cf. Act. 9, 15 23/25 cf. Matth. 9, 20-22; Marc. 5, 25-34; Luc. 8, 43-48 23/26 cf. en. Ps. 44, 22; ss. 62, 7; 63A, 3; 63B, 3; 77, 8; 78, 2; 299B, 5; 299C, 5 25/29 I Cor. 15, 8-10 31/34 Phil. 3, 12-14

13 ergo] autem P | ac] et M 14 iustitia] om. G | pertinet] permanet V^{a.c.} | pleni] impleti G 15 se²] om. G M 16 dilatantur²] l praem. M 17 Quid...Hic] quid ergo hic? V am er lou | inde] ita V P G M am er lou maur, om. ruegg^{1,2} 18 plane] pl^anae V^{a.c.}, planae V^{p.c.} | quaerimus] agimus G | refectione...agentium] profectu peregrinorum G | et] om. M 19 de] om. M^{a.c.} | beatorum...audi] beatorum apostolorum. Audi M am er 19/38 Apostolum...Christo] om. G 20 iustum] ita V P M, iustitiam am er lou maur ruegg^{1,2} 22 aut] ut am | iam²] om. P | iustificatus] ita V P (cf. uerba ad iustitiam pertinentia in ll. 12, 13, 17 et 20; iustificatus etiam legitur in quibusdam Veteris Latinae codicibus necnon in operibus complurium auctorum aetatis patristicae: cf. Pellegrino; *Vetus Latina* 24/2, pp. 196-200), perfectus M am er lou maur ruegg^{1,2} (secundum usum Augustini [cf. *Vetus Latina* 24/2, pp. 196-198] necnon uersionem uulgatam; fortasse recte: cf. ll. 31 et 53) | quis] qui V^{a.c.} (fortasse recte: cf. Pellegrino; A. Blaise, *Manuel du latin chrétien*, Strasbourg, 1955, p. 122, § 196), quid V^{p.c.} P 23/31 et...Fratres] om. V P 23 fimbrium] ita M (hoc uerbum neutrius generis et perrarum etiam legitur in s. 299C, 5 - MA 1, p. 526, ll. 16-18: Fortasse in ueste Domini minimus iste fimbrium fuit: hoc mulier illa tetigit, et a fluxu sanguinis liberata est, in qua erat ecclesiae gentium figura; cf. etiam ThLL VI/1, c. 765, l. 69), fimbriarum am er lou maur ruegg^{1,2} 24 sanat] sane M 26 nouissimus...sum] om. M | iterum] alio loco M | Non] ego praem. M 28 quod] id praem. lou maur 30 tibi] ubi am er 31 ego] inquit add. V | me] abhinc def. P, ante apprehendisse lou maur

non arbitror apprehendisse; unum autem: quae retro oblitus, in ea quae ante sunt extentus, secundum intentionem sequor ad palmam supernae uocationis Dei in Christo Iesu. Dicit se nondum esse perfectum, cum nondum acceperit, nondum apprehenderit; dicit se extendi; dicit se sequi ad palmam supernae uocationis. In uia est, esurit, impleri uult, satagit, peruenire desiderat, aestuat. Nihil illi tam magnae morae est quam *dissolui et esse cum Christo.*

II.2. Ergo, carissimi, quia est terrenus cibus, quo carnis infirmitas pascitur, est autem et caelestis cibus, quo pietas mentis impletur - et habet cibus iste terrenus uitam suam, habet et ille suam: huius cibi hominum est, illius cibi angelorum est. Fideles homines, discreti iam corde a turba infidelium, suspensi in Deum, quibus dicitur: « Sursum cor », aliam spem gerentes et scientes se peregrinari in hoc mundo, medium quendam locum tenent: nec illis comparandi sunt qui nihil aliud putant bonum quam deliciis terrenis perfrui, nec illis adhuc supernis habitatoribus caeli, quibus solae deliciae sunt panis ipse a quo creati sunt. Illi homines prони ad terram, pastum atque laetitiam de sola carne requirentes, pecoribus comparantur; longe ab angelis distant et conditione et moribus: conditione, quia mortales sunt; moribus, quia luxuriosi. Inter illum populum caeli et populum terrae medius quodammodo pendebat apostolus: illuc ibat, hinc redibat; illuc se extendebat, hinc se attollebat. Nec cum illis tamen erat adhuc; nam diceret: « Iam perfectus sum. » Nec cum istis erat pigris, torpidis, marcidis, somnolentis, nihil aliud esse putantibus nisi quod uident et quod transit et quod nati sunt et quod morituri sunt; nam si cum eis esset, non diceret: *sequor ad palmam supernae uocationis.* Gubernare itaque debemus nostra ieiunia. Non est hoc, ut dixi, officium angelicum; nec tamen et illorum

37/38 Phil. 1, 23 43 Sursum cor] cf. praefationem missae 56 Phil. 3, 14

32 apprehendisse] *ita M am er lou maur ruegg^{1,2} (secundum usum Augustini: cf. Vetus Latina 24/2, pp. 200-203), conprehendisse V (secundum uersionem uulgatam) 34 cum] quod M am er lou maur 35 se sequi] se qui V^{a.c.}, sese qui M 36/37 esurit...est] haec uerba reperiuntur inter carnis et infirmitas (l. 39) in M^{a.c.} 36/37 desiderat] om. V (fortasse recte: cf. Pellegrino) 37 illi] ei M^{a.c. et p.c.} | morae] memor M^{a.c.} 39 carissimi] fratres praem. G 40 caelestis cibus] cibus celestis M 41 iste] om. G | cibi] ciui V^{a.c.}, cibus G | hominum] hominis G, uita praem. G M am er lou maur ruegg¹ 42 cibi] cibus G | angelorum] uita praem. G M am er lou maur ruegg¹ | Fideles] autem add. G 43 Deum] *ita G M am er lou maur ruegg^{1,2}, deo V (fortasse recte: cf. Pellegrino) | cor] corda G | spem gerentes] uitam gementes G | gerentes] gentis V^{a.c.} 45 putant bonum] bonum putant G 46 supernis] om. G 47/48 pastum...laetitiam] pastumque G 48 pecoribus] *ita G M am er lou maur ruegg^{1,2} (secundum usum Augustini, apud quem datiuus pecoribus uerbo comparandi frequenter adiungitur), pecudibus V 50 moribus] om. M^{a.c.} | luxuriosi] sunt add. G 50/56 Inter...uocationis] om. G 51/52 redibat...hinc] om. M am er lou maur 53 erat] om. M 54 somnolentis] somnolentes V^{a.c.} | esse] om. M 55 quod²] om. M 56 Gubernare] gubenare V^{a.c.} | debemus nostra] om. G 57 et] om. G M^{a.c.}***

hominum officium est qui uentri seruiunt; medietatis nostrae res est, qua uiuimus secreti ab infidelibus et coniungi angelis inhiantes. Nondum peruenimus, sed iam imus; nondum ibi laetamur, sed iam hic suspiramus. Quid ergo nobis prodest abstinere aliquantum a pastu et laetitia carnali? Caro in terram cogit; mens sursum tendit, rapitur amore, sed tardatur pondere. De hac re scriptura ita loquitur: *Corpus enim, inquit, quod corrumpitur, aggrauat animam et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem.*

65 Si ergo caro in terram uergens onus est animae et sarcina praeagrauens reuolantem, quantum quisque delectatur superiore uita sua, tantum deponit de terrena sarcina sua. Ecce quod agimus ieiunantes.

III.3. Non uobis ergo uideatur leuis res aut superflua; ne quisquam forte hoc faciens ecclesiae consuetudine cogitet apud se et dicat sibi - aut suggerentem intrinsecus audiat tentatorem: « Quid facis? Quia ieiunas, fraudas animam tuam, non ei das quod eam delectat; tibi ipse ingeris poenam, tuus ipse tortor et cruciator existis. Deo ergo placet quia te crucias? Ergo crudelis est, qui delectatur poenis tuis. » Responde huiusmodi tentatori: « Excrucio me plane, ut ille parcat; do de me poenas, ut ille subueniat, ut placeam oculis eius, ut delectem suauitatem eius. Nam et uictima excruciat, ut in aram imponatur. Minus premet mentem meam caro mea. » Et tali dissuasori malo, seruo uentris, responde per hanc similitudinem et dic: « Si iumento forte insideres, si equo uteris qui te gestiando posset praecipitare, nonne ut securus iter ageres, cibaria ferocienti subtraheres et

63/64 Sap. 9, 15 78/81 cf. *De cantico nouo* 3, 3-4 - CCL 60, pp. 384-385: Quomodo si in hac uia mortali iumento insideres, qui te gestiando uellet praecipitare, nonne ut securus iter ageres, cibaria ferocienti subtraheres, et fame domares quem freno non posses? Caro nostra iumentum nostrum est: iter agimus in Hierusalem; plerumque nos rapit, et de uia conatur excludere.

58 qua] quia G 59 secreti] segregati G | et] om. lou maur | coniungi] coniuncti G | angelis...Nondum] angelis. Inhiantes nondum G 60 imus] d add. V 61 ergo] enim G | aliquantum] aliquando G | a pastu] a partu V^{a.c.}, ab apparatu V^{p.c.} 61/62 Caro...cogit] si caro terrena cogitat G 62 sursum] usum V^{a.c.}, susum V^{p.c.} | tendit] non tendit? G 63 De] ita G M am er lou maur ruegg^{1,2}, in V | ita] om. G | enim inquit] om. G | inquit] om. am er lou maur 65/66 reuolantem] ita V M ruegg² (cf. Mohrmann), euolantem G, praeuolantem am er lou maur ruegg¹ 68 ergo] om. G | leuis res] res leuis G 69 hoc] om. M | ecclesiae consuetudine] om. G | sibi] ipsi add. am er lou | aut] ut am er lou 70 intrinsecus] interius G | Quia] quid G 70/71 fraudas] defraudas am er lou maur ruegg^{1,2} 71 ei das] das ei M | eam] om. G | ipse] ipsi G am er lou maur 72 existis] existit V^{a.c.} 73 qui] quod G | tuis] suis am er 74 me] om. M | do] non leg. V^{a.c.}, deus exigo V^{p.c.} 76 aram] ara G | Minus...mea] om. G | premet] praemit V^{a.c.} 76/80 caro...posses] om. V^{a.c.}, si excruciauero carnem meam V^{p.c.} 77 dissuasori] discussori G 77/78 et dic] om. G 78 iumento] iumentum G | insideres] sederes G | si²...utereris] om. G | utereris] ueteris M^{a.c.}, uetereris M^{p.c.} | qui] quod G 79 ageres] perageres G | cibaria] om. G | ferocienti] feroci iumento G

- 80 fame domares quem freno non posses? Caro mea iumentum meum est, iter ago in Hierusalem; plerumque me rapit et de uia conatur excludere. Via autem mea Christus est. Ita exultantem non cohibebo ieiunio? » Si quis hoc sapit, etiam ipso experimento probat quam utiliter ieiunetur. Numquid enim caro ista, quae nunc domatur, semper domabitur? Cum temporaliter
85 fluitat, dum mortalitatis conditione praegrauatur, habet exultationes suas manifestas et periculosas menti nostrae. Caro est enim adhuc corruptibilis, nondum resurrexit (nam non semper sic erit), nondum habet statum proprium caelestis habitudinis: nondum enim facti sumus aequales angelis Dei. **IV.4.** Ne ergo arbitretur dilectio uestra quod inimica sit caro spiritui, quasi
90 alter sit auctor carnis, alter sit auctor spiritus. Multi enim hoc putantes uere rapti sunt ab ipsa carne: deuiauerunt et alterum auctorem carni, alterum spiritui posuerunt. Vtuntur autem quasi testimonio apostolico, quod non intelligunt: *caro concupiscit aduersus spiritum et spiritus aduersus carnem*. Hoc uerum est, sed quare et aliud non attendis: *Nemo enim umquam car-*
95 *nem suam odio habet, sed nutrit et fouet eam, sicut et Christus ecclesiam?* In illa prima sententia quam commemorauī, quasi quaedam lucta duorum inimicorum uidetur, carnis et spiritus, quia *caro concupiscit aduersus spiritum et spiritus aduersus carnem*. In hac autem tamquam copulatio coniugalis: *Nemo enim umquam carnem suam odio habet, sed nutrit et fouet eam, sicut*
100 *et Christus ecclesiam*. Quid ergo facimus inter has duas sententias, si contrariae sunt? Quam respuemus, quam tenebimus? Sed non sunt contrariae! Intendat enim caritas uestra; interim ego ambas accipio et ambas concordēs, quantum potuero, demonstrabo. Tu autem quisquis alium auctorem carnis constituis, alium spiritus, de illa quid agis: *Nemo enim umquam carnem*
105 *suam odio habet, sed nutrit et fouet eam, sicut Christus ecclesiam?* Vel similitudo non te terret, quia *nutrit*, inquit, *et fouet eam, sicut Christus ecclesiam?* Compedem putas carnem; quis amat compedem suam? Carcerem putas carnem; quis amat carcerem suum? *Nemo enim umquam carnem suam odio habet*. Quis non oderit uinculum suum? Quis non oderit poenam suam?

81/82 cf. Ioh. 14, 6 88 cf. Matth. 22, 30; Luc. 20, 36 89/116 cf. ciu. 15, 7, 2; cont. 18/19/22/25; en. Ps. 140, 16; c. litt. Pet. 2, 154; ss. 155, 15; 277, 3 92/93 cf. cont. 18/22 93 Gal. 5, 17 94/95 Eph. 5, 29 97/98 Gal. 5, 17 99/100 Eph. 5, 29 104/111 Eph. 5, 29

80 fame] om. M | iter] i*ter V^{a.c.} 81 me] om. M^{a.c.} | excludere] ita V G M am er lou maur ruegg^{1,2} (cf. Mohrmann necnon sermonem De cantico nouo 3, 3-4), excutere maur i.m. 82 cohibebo] cohibeo G 83 ipso] ipse G | ieiunetur] exigitur G, addita parte sermonis 210 desinit V 84 ista] nostra G | Cum] dum am er lou maur ruegg¹ 84/131 Cum...inueniar] om. G 87 semper sic] sic semper M^{a.c.} 88 enim] om. M^{a.c.} 91 sunt] om. am er lou maur ruegg^{1,2} | deuiauerunt] deuiauerunt am er lou maur ruegg^{1,2} 93 aduersus¹ aduersum M 95 fouet] foue M^{a.c.}, fouit am 99 fouet] fouit am 104 Nemo] memo M 106 inquit...fouet] et fouet inquit M^{a.c.} | Christus] ita M (cf. l. 105; doctr. chr. 1, 24, 25; cont. 9, 22), et praem. am er lou maur ruegg^{1,2} (secundum usum Augustini necnon uersionem uulgatam)

- 110 Et tamen: *Nemo umquam carnem suam odio habet, sed nutrit et fouet eam, sicut Christus ecclesiam.* Tu ergo qui alium auctorem ponis carni, alium auctorem spiritui ponis, alium positurus es ecclesiae, alium Christo: quod qui sapit, desipit. Diligit ergo unusquisque carnem suam: apostolus dicit et praeter apostolicum dictum unusquisque in se probat. Quantumlibet enim
- 115 sis domitor carnis, quantalibet in eam seueritate in eam accendaris, nescio utrum non claudas oculum, si aliquis ictus immineat.
5. Est ergo quasi quoddam coniugium spiritus et carnis. Vnde ergo *caro concupiscit aduersus spiritum et spiritus aduersus carnem?* Vnde ista poena quae ducta est de mortis propagine. Vnde dictum est: *omnes in Adam*
- 120 *moriuntur.* Et unde dicit apostolus: *Fuimus aliquando et nos natura filii irae, sicut et ceteri.* Accepit enim ille uindictam mortis de quo nati sumus et trahimus quod uincamus, et ideo concupiscimus aduersus carnem, ut nobis domitam carnem subiciamus et eam ad oboediendum attrahamus. Numquid ergo odimus quem cupimus nobis oboedire? Dat unusquisque et in domo
- 125 sua plerumque disciplinam coniugi suae et eam subiugat renitentem, non persequitur inimicantem. Filium tuum domas, ut tibi oboediat; numquid odisti, numquid deputas inimicum? Seruum postremo tuum diligis et castigas et in castigando oboedientem facis. Habes de hac re ipsius apostoli manifestam plenamque sententiam: *Non sic curro, inquit, tamquam in*
- 130 *incertum; non sic pugillor quasi aerem caedens, sed castigo corpus meum et in seruitutem redigo, ne forte aliis praedicans ipse reprobis inueniar.* Habet ergo caro ex conditione mortali quosdam terrenos appetitus suos; in hos tibi ius freni concessum est. Regat te praepositus, ut possit a te regi subiectus. Infra te est caro tua, supra est Deus tuus: cum uis ut seruiat tibi caro tua,
- 135 admoneris quomodo te oporteat seruire Deo tuo. Attendis quod sub te est: attende et quod supra te est. Leges in inferiorem non habes nisi a superiore.

117/118 Gal. 5, 17 119/120 I Cor. 15, 22 120/121 Eph. 2, 3 129/131 I Cor. 9, 26-27 133/135 cf. *ep. Io. tr.* 8, 6-7; *ss.* 128, 5; 152, 5 135/137 cf. *s.* 159B, 5

110 Nemo] memo M 111 Christus] et *praem. am er lou maur ruegg*^{1.2} (cf. *ll.* 105-106) 112 ponis] *ita M am er, om. lou maur ruegg*^{1.2} 114 apostolicum] apostoli *am er lou maur ruegg*^{1.2} | se probat] sepat M ^{a.c.} | probat] *ita M lou maur ruegg*^{1.2}, probet *am er* 115 domitor] *ita M (secundum usum Augustini), domator am er lou maur ruegg*^{1.2} | in eam²] *om. am er lou maur ruegg*^{1.2} 116 claudas] claudes *am er lou maur ruegg*^{1.2} 119 Vnde dictum] unde d dictum M 120 aliquando] aliquantum M 124 quem] quam *lou maur ruegg*¹ | cupimus nobis] nobis cupimus *am er lou maur ruegg*^{1.2} 125 coniugi] coniuge M 130 incertum] certum M 131 inueniar] efficiar M (*secundum uersionem uulgatam*) 131/132 ergo caro] enim G 132 quosdam] *ita G M am, quasi praem. er lou maur ruegg*^{1.2} | hos tibi] *ita am er lou maur ruegg*^{1.2}, hostibus G, hos M 133 Regat te] regnanti G | praepositus] praeposito G | possit...te²] possideat G | subiectus] subiectos G 134/145 Infra...carnis] *om. G* 134 supra] te *add. am er lou maur ruegg*^{1.2} 135 seruire] te *praem. M*

- Seruus es, seruum habes, sed Dominus duos seruos habet. Seruus tuus plus est in potestate Domini tui quam in tua. Itaque uis tibi oboediri a carne; numquid in omnibus potest? In omnibus obtemperat Domino tuo, non in omnibus obtemperat tibi. « Quomodo? » inquis. Ambulas, pedes moues: 140 sequitur, sed numquid quantum uis, ibit tecum? Animatur a te: numquid quamdiu uis? Numquid quando uis, doles; quando uis, sanus es? Exercet enim te plerumque Dominus tuus per seruum tuum, ut quia fuisti Domini contemptor, merearis emendari per seruum.
- 145 **V.6.** Sed ad te quid pertinet? Delectationes carnis non relaxare usque ad illicita, aliquantum et a licitis refrenare. Qui enim a nullis refrenat licitis, uicinus est et illicitis. Proinde, fratres, licitum est coniugium, illicitum est adulterium; tamen temperantes uiri, ut longe sint ab illicito adulterio, refrenant se aliquantum et a licito coniugio. Licita est satietas, illicita 150 est ebriositas; tamen modesti homines, ut longe se faciant a turpitudine ebrietatis, castigant se aliquantum et a libertate satietatis. Ita ergo agamus, fratres, temperemus, et quod facimus, sciamus quare faciamus. Cessando a laetitia carnis acquiritur laetitia mentis.
7. Proinde finis nobis ieiuniorum nostrorum ad iter nostrum est. Quid sit ipsum iter et quo tendamus, hoc considerandum est. Namque et pagani 155 ieiunant aliquando et nec regionem quo tendimus, norunt; et Iudaei ieiunant aliquando et uiam in qua ambulamus, non apprehenderunt. Tale est hoc ac si aliquis equum domet, in quo erret. Ieiunant haeretici; uideo quales eant - interroga quo eant: « Ieiunatis, ut cui placeatis? » « Deo », 160 inquirunt. Munus, putatis, accipit? Sed prius uide quid dicit: *Relinque munus et uade prius reconciliari fratri tuo*. Numquid membra tua recte domas, qui Christi membra dilanias? « *Auditor* », inquit, « *in clamore uox uestra et*

137/138 Seruus...tua] cf. s. 159B, 7 138/141 cf. s. 159B, 8 142/144 cf. ep. Io. tr. 8, 6-7; Io. eu. tr. 1, 15; s. 159B, 7 145/151 cf. ss. 206, 3; 207, 2 160/161 Matth. 5, 24 162/164 Is. 58, 4-5

137 Seruus²] seruuos *M*^{a.c.} 138 oboediri] obedire *M* 139 omnibus¹...In²] ita *am er lou maur ruegg*^{1,2}, omnibus? Potest in *M* | obtemperat] ita *am er lou maur ruegg*^{1,2}, obtemperare *M* 140 Ambulas] ambulat *M*^{a.c.} 142 quando²] numquid *praem. M* 144 contemptor] conteptor *M* 145 Delectationes] delectationem *am er lou maur ruegg*^{1,2} | relaxare] uis *praem. G* | usque] te *G* 146 aliquantum] aliquantulum *G* | et] te *G* | refrenare] refrena *G* | refrenat] se *praem. G* 148 tamen] et *praem. am er lou maur ruegg*^{1,2} | uiri] uirum *am* | illicito] allicito *M* 149 aliquantum] *om. G* | aliquantum et] et aliquantum *am er lou* 150 ebriositas] ebrietas *G* | modesti] modeste *M* 151 aliquantum] aliquantulum *G* 152 faciamus] facimus *G* 153 acquiritur] adquiratur *G* | mentis] *additis uerbis* adiuuante domino nostro ihesu christo. amen *hic desinit G* 154 est] *om. am er lou maur ruegg*^{1,2} 155 ipsum iter] iter nostrum *M* 156 et¹] ita *M am er, om. lou maur ruegg*^{1,2} 157 uiam in] in uiam *M*^{a.c.} 159 interroga] interrogo *am er lou maur ruegg*^{1,2} 160 munus²] tuum *add. M* (*secundum usum Augustini necnon uersionem uulgatam*) 161 reconciliari] reconciliare *am er lou maur ruegg*^{1,2} (*secundum uersionem uulgatam*)

eos qui sub iugo uestro sunt, stimulatís et caeditis pugnís. Non tale ieiunium elegi », dicit Dominus. Improbaretur ergo ieiunium tuum, si immoderatus seuerus existeres in seruum tuum: approbabitur ieiunium tuum, cum non agnoscis fratrem tuum? Non ego quaero a quo cibo abstineas, sed quem cibum diligas. Dic mihi quem cibum diligas, ut approbem quod ab isto cibo te abstineas. Diligis iustitiam? Forte inquis: « Diligo. » Appareat ergo iustitia tua. Puto enim iustum esse ut maiori seruias, quo tibi minor obtemperet. De carne enim loquebamur, quae minor est quam spiritus et quae domanda ac moderanda subiecta est. Agis cum ea, ut obtemperet tibi, et subtrahis ei cibum, quo domes subiectam tibi; agnosce maiorem, agnosce superiorem, ut tibi recte cedat inferior. **VI.** Quid, si caro tua oboedit tibi et tu non oboedis Deo tuo? Nonne ab ipsa damnaris? Cum tibi obtemperat, nonne obtemperando tibi contra te dicit testimonium?

8. « Et cui », inquit, « maiori obtemperem? » Ecce Christus loquitur (iustitiae amatorem te dixeras): *Mandatum nouum do uobis, ut uos inuicem diligatis.* Audi ergo Dominum tuum mandatum dantem ut nos inuicem diligamus. Cum ex omnibus nobis tamquam membris corpus sibi faciat, quod corpus habeat unum caput ipsum Dominum et Saluatorem, tu contra diuellis te a membris Christi, non amas unitatem. Non hoc expauesceres in membris tuis? Si distortum digitum habes, non ad correctorem digiti tui medicum curreres? Certe tunc habet bene corpus tuum, quando sibi concordant membra tua; tunc diceris sanus, tunc bene uales. Si autem aliquid in tuo corpore dissentiat ab aliis partibus, quaeris qui emendet. Cur ergo non quaeris emendari, ut compagini membrorum Christi reuoceris et congruas in ipso corpore et tuo? Certe uiliores sunt ceteris membris capilli tui. Quid uilius in corpore tuo capillis tuis? Quid contemptius? Quid abiectius? Et tamen si male te tondeat, irasceris tonsori, quia in capillis tuis non seruat aequalitatem. Et tu membris Christi non tenes unitatem? Quid sunt ergo aut cui rei prosunt ieiunia tua? Indignum Deum putas cui ab omnibus qui in eum credunt, in unitate seruiatur, et tamen uis in membris tuis, in corpore tuo, in capillis tuis unitatem seruare? Loquuntur uiscera

177/178 Ioh. 13, 34

167 ab isto] *iterat* *M*^{a.c.} **168** abstineas] *abstines* *M*^{a.c.} **169** enim] *eum* *M* **172** quo domes] *ita* *M* (*cf. Dolbeau*), quod ames *am er lou maur ruegg*^{1.2} **173** recte] *rectem* *M* **174** oboedis] *ebedis* *M* | obtemperat] *obteperat* *M* **176/177** loquitur...amatorem] *loquitur iusticia. Amatorem am er* **177** te] *de* *M* **179** omnibus nobis] *nobis omnibus am er lou maur ruegg*^{1.2} **180** habeat] *habet* *M*^{a.c.} **181** Non²] *nonne* *M* **182** habes] *haberes am er lou maur ruegg*^{1.2} | non] *nonne* *M* **183** habet] *se praem. am er lou maur ruegg*^{1.2} **187** in...tuo] *in corpore tuo M, in ipso corpore et tu hill (fortasse recte)* **190** membris] *in praem. am er lou maur ruegg*^{1.2} **191** putas] *cui praem. am er* **192** uis] *om. M* **193** seruare] *seruari er lou maur ruegg*^{1.2} | Loquuntur] *nonne contra te praem. M*

- tua: membra tua contra te dicunt testimonium uerum et tu falsum contra membra Christi.
- 195 **9.** Discreuisti te a ieiunio paganorum? Hoc putas et ideo tibi securus uide-
ris. « Ego enim », inquis, « Christo ieiuno, illi autem idolis et daemo-
niis. » Accipio quod dicis, et reuera - non nego - discretum est. Sed ecce
quemadmodum contra te, paulo ante me commemorante, dicebant testi-
200 monium membra tua, ut admonerem te qualis esse debeas cum membris
Christi tui Dei, et ipsi pagani, a quibus separas ieiunium tuum, admoneant
te aliquid de unitate Christi tui. **VII.** Ecce illi multos deos falsos non diuisi
colunt; numquid nos unum uerum ideo inuenimus, ut sub uno in unitate
non simus? Multos illi et falsos, nos unum et uerum; et illi sub multis fal-
205 sis non habent diuisionem, nos sub uno uero non tenemus unitatem. Non
doles, non gemis, non erubescis? Aliud addo: non solum multos deos falsos
pagani colunt, sed plerosque sibi contrarios et inimicos. Verbi gratia, com-
memoremus aliqua ipsorum, et si cuncta non possumus. Hercules et Iuno
inimici fuerunt. Homines enim fuerunt, priuignus ille, nouerca illa. Vtrique
210 eorum pagani templa fecerunt: et Iunoni et Herculi. Adorant illum, ado-
rant illam; pariter eunt ad Iunonem, pariter ad Herculem; illis sibi iratis,
illi concordēs sunt. Vulcanus et Mars inimici sunt, sed iustam causam habet
Vulcanus; sed da iudicem qui audiat! Odit enim miser uxoris adulterium,
nec tamen audet cultores suos a Martis templo prohibere; simul adorant
215 et illum et illum - si imitantur deos suos, litigant et ipsi! -, eunt de templo
Martis ad templum Vulcani: magna indignitas! Nec tamen timent ne sibi
irascatur maritus, quod ad eum uenitur de templo Martis adulteri. Habent
cor, sciunt lapidem sentire non posse. Ecce colentes multos, falsos, diuer-
sos, aduersos, tamen in eis colendis tenent qualemcumque unitatem. Ecce
220 dicunt contra te testimonium et ipsi pagani, a quibus tua ieiunia separasti.
Veni ergo ad unitatem, frater. Vnum Deum colimus; numquam Patrem et
Filium uidimus litigantes. Nec mihi pagani suscenseant quod haec dixi de

222/226 cf. *ciu.* 1, 3; 3, 17, 1

194 testimonium uerum] uerum testimonium *am er lou maur ruegg*^{1.2} 196 tibi securus]
securus tibi *am er lou maur ruegg*^{1.2} 197 ieiuno] ieiun*o *M^{a.c.}* | illi] ille *M* 201 tui Dei]
dei tui *am er lou maur ruegg*^{1.2} | ipsi] ipse *M ruegg*¹ 202 tui] dei tui *hill* 203 inuenimus]
uenimus *ruegg*¹ 208 et¹] *om. er lou maur ruegg*^{1.2} 210/211 illum adorant] *om. M^{a.c.}* 212
illi] *om. am er lou maur ruegg*^{1.2} | sed] et *am er lou maur ruegg*^{1.2} | causam] clausam
M 213 iudicem...audiat] iudicium qui audet *hill* | adulterium] *ita am er lou maur ruegg*^{1.2}
(cf. *Dolbeau*), adulterum *M* 215 et¹] *om. maur* | si...eunt] *ita am er lou maur ruegg*^{1.2} (cf.
Dolbeau), si in imitentur, si dii sui litigant, ipsi eunt *M* | suos] *om. maur* 217 irascatur]
irascantur *M* | maritus] *ita am er lou maur ruegg*^{1.2} (cf. *Dolbeau*), mars *M* | Martis]
ita lou maur ruegg^{1.2} (cf. *Dolbeau*), uulcani *M am er* | Martis...Habent] uulcani. Adulteri
habent *M* 219 tenent] *ante tamen am er lou maur ruegg*^{1.2} 222 litigantes] litangantes *M*

diis eorum. Quare enim irascantur uerbis meis et non potius litteris suis?
 225 Illas prius, si possunt - immo: si uolunt - deleant; non eis docendis gram-
 matici uela suspendant! Irascitur mihi quia ego dico, qui dat mercedem, ut
 filius ipsius discat!

VIII.10. Ergo, carissimi, illi quidem tales deos habent - uel potius habuerunt.
 Quia enim ipsi nobis eos deserere noluerunt, ab eis deserti sunt. Et multi
 230 deseruerunt eos et adhuc deserunt eos; deiciunt templa eorum in cordibus
 suis. Sed gaudeamus de illis, quia ueniunt ad unitatem, non ad diuisionem;
 non inueniat paganus occasionem qua nolit esse christianus. Concordemus,
 fratres, colentes unum Deum, ut et illos deserere multos deos exhortemur
 quodammodo nostra concordia, ut ad pacem et ad unitatem ueniant
 colendi unum Deum. Et si forte fastidiunt et hinc nobis calumniantur
 235 quod unitatem inter nos christiani non habemus, et inde sunt tardi et pigri
 ne ueniant ad salutem, alloquar et ipsos paululum et dicam quod eis dicatis.
 Non praeferant nobis quasi concordiam suam, non sibi tamquam de uni-
 tate sua placeant. Hostem quippe quem patimur, non patiuntur illi; illos et
 non litigantes ipse possidet. Videt eos adoratores falsorum deorum; uidet
 240 eos seruos et seruos suos et daemoniorum. Quid illi lucri est quia litigant,
 aut quid damni est quia non litigant? Et unum quamuis falsum et uanum
 sentientes sibi que consentientes, sic eos possidet. At uero cum desereretur
 et multi ad unum Deum concurrerent, eius sacrilega sacramenta desererent,
 templa euerterent, idola frangerent, sacrificia prohiberent, uidit se perdi-
 245 disse quos tenebat, uidit a sua familia recessisse, uerum Deum cognouisse.
 Quid faceret? Quomodo insidiaretur? Concordes nos scit quod possidere
 non possit, unum Deum nobis diuidere non potest, falsos deos nobis sup-
 ponere non potest. Sentit esse uitam nostram caritatem, mortem nostram
 dissensionem; lites immisit inter christianos, quia multos deos non potuit
 250 fabricare christianis; sectas multiplicauit, errores seminauit, haereses insti-
 tuit. Sed quidquid fecit, de palea dominica fecit. Ecce securitas nobis est,
 licet illo saeuiente, licet illo insidiante et dissensiones uarias inter chri-
 stianos seminante; si Deum nostrum agnoscamus, si concorditer teneamus,
 si fidem seruemus, securi sumus. Fratres, frumentum de area aut non recedit

228 quia...sunt] cf. *en. Ps.* 96, 11 231 non²...christianus] cf. *s.* 198, 11 234/236 cf. *s.* 47, 28 251/258 cf. *en. Ps.* 25, 2, 5-6; *ss.* 4, 34; 5, 1

223 eorum] *om. M^{a.c.}* 224 deleant] *ledeant M^{a.c.}* 225 qui] *ita er lou maur ruegg^{1,2}*, quo
M am 228 nobis] *om. am er lou maur ruegg^{1,2}* 229 eos²] *om. lou maur* 237/238 unitate]
unitate am 238 non...illi] illi non patiuntur *am er lou maur ruegg^{1,2}* 239 litigantes] *ita M*
(cf. Dolbeau), ita gentes *am*, ista agentes *er lou maur ruegg^{1,2}* 240 seruos²] *om. M^{p.c.}* | suos
et] om. am er lou maur ruegg^{1,2} 241 unum] *om. M^{a.c.}* 242 desereretur] *deseretur am* 250
 errores] *terrores M* 254 sumus] *simus am er lou* | area] *aera M*

255 aut redit, aliquid palearum aufert uentus tentationis, unde nobis faciat non uiam perditionis, sed opus exercitationis. Quantam uero paleam non tollit foras, et ipsa tamen in ultimo uentilanda est et non ita tota palea nisi in ignem. Satagere ergo debemus, fratres mei, cum tempus est, quantis possumus uiribus, quanta possumus intentione, ut, si fieri potest, et palea redeat, 260 dum frumenta non pereant. Dilectio nostra hic probatur, magnum opus uitae nostrae proponitur. Non nos inueniremus quantum fratres diligamus, si nemo periclitaretur; non appareret quanta esset dilectio inquisitionis, si nihil teneret abyssus perditionis.

IX.11. Laboremus, fratres, non cessemus, omni opere, omni sudore, affectu pio ad Deum, ad illos, inter nos, ne illorum ueterem litem sopire uolentes 265 inter nos nouas rixas faciamus; et ante omnia cauti simus inter nos ipsos tenere firmissimam dilectionem. Illi gelauerunt in iniquitatibus suis. Quomodo in eis tu solues glaciem iniquitatis, si non ardes flamma caritatis? Nec curemus quod eis molesti uidemur compellendo; attendamus quo: in eo 270 securi simus. Numquid enim ad mortem et non potius a morte? Omnino quibuscumque modis possumus - sed modeste - uetusta uulnera pertractemus et cauti simus ne inter manus medici deficiat qui curatur. Quid utique curandum nobis est quia plorat puer qui ad scholam ducitur? Cogitandum nobis est quia repellit manus medici qui secatur. Piscatores fuerunt apostoli et Dominus dixit eis: *Faciam uos piscatores hominum*. Per prophetam 275 autem dicitur quod Deus primo piscatores esset missurus, postea uenatores. Primo piscatores misit, postea uenatores mittit. Quare piscatores, quare uenatores? De abyssu et profundo maris superstitionis idolatriae credentes piscati sunt retibus fidei. Venatores autem quo missi sunt? Cum illi 280 uagarentur per montes et colles, id est per superbias hominum, per tumores terrarum. Mons unus Donatus et alius mons Arius; alter mons Photinus, alter mons Nouatus: per istos montes errabant, uenatoribus indigebat error ipsorum. Ideo et distributa sunt officia piscatorum et uenatorum, ne forte

255 redit] cf. s. 164, 12 256/258 cf. Matth. 3, 12; Luc. 3, 17 259/260 palea... pereant] cf. s. 164, 12 269 cf. inscriptionem sermonis 360C; ep. 105, 2, 3 275 Matth. 4, 19 275/277 cf. Ier. 16, 16 279 retibus fidei] cf. ciu. 22, 5; en. Ps. 64, 9; eu. Io. tr. 42, 1; s. 272A, 1 279/280 cum...colles] cf. Ier. 16, 16; Ez. 34, 6 279/281 Cum...terrarum] cf. en. Ps. 103, 2, 10; 124, 4-5; ep. 93, 5; s. 46, 17 280/281 tumores terrarum] cf. en. Ps. 103, 2, 10; 124, 4 281/282 Mons...Nouatus] cf. en. Ps. 35, 9

255 redit] si praem. M | uentus] ita maur ruegg^{1,2}, uento M am er lou 256 Quantam] quanquam lou 261 nostrae] uostrae er 262 nemo] menta M ^{a.c.} 266 cauti simus] caute sumus M 267 gelauerunt] gelauarunt M 268 ardes] ardeas lou maur 270 Omnino] non add. M ^{a.c.} 271 quibuscumque] quibus M ^{a.c.} | possumus] possimus am er 272 utique] itaque am er lou maur ruegg^{1,2} 273 est] om. M ^{a.c.} | scholam] scholas M 276 esset] erat am er lou maur ruegg^{1,2} 278 idolatriae] idololatriae er lou maur ruegg^{1,2} 279 quo] ita M am er lou maur ruegg^{1,2}, fortasse quando (q^o) pro quo legendum est

- 285 isti dicant nobis: « Quare apostoli neminem coegerunt, neminem impulerunt? » Quia piscator est, retia mittit in mare; quod incurrerit, trahit. Venator autem siluas cingit, sentes excutit, terroribus undique multiplicatis cogit in retia. « Ne hac eat, ne illac eat! » « Inde occurre, inde cede, inde terre! » « Non exeat, non effugiat! » Sed retia nostra uita est; tantum dilectio conseruetur. Nec attendas quam illi sis molestus, sed quam tibi ille
 290 sit dilectus. Qualis est pietas, si parcis et moritur?
- X.12.** Fratres, hanc etiam considerate comparationem et similitudinem; una enim res multas similitudines habere potest. Ea conditione nascuntur homines, ut uelit sibi omnis homo a filiis suis succedi, et nemo est qui non hunc ordinem in domo sua uel optet uel speret, ut generatores filiorum cedant et generati succedant. Tamen si pater senex aegrotet - non dico:
 295 si filius, cui adsit pater, quem quaerit heredem, quem cupit successorem, quem propterea genuit, ut illo mortuo ipse uiuat; non hoc dico. Si pater aegrotet senex, iturus, iam uicinus morti, iam naturae ordinem petens, iam ultra quod speret non habens - tamen si aegrotet et adsit illi pie filius eius
 300 et uideat eum medicus letali et noxio somno premi, patiens est in senem moriturum propter ipsos paucos dies quibus hic potest uiuere. Stat filius et adest patri sollicitus et cum audierit medicum dicentem: « Iste homo lethargicus esse potest et inde mori, si permittitur dormire; si uultis eum uiuere, non dormiat. Illum somnus ille noxius premit qui et noxius est et
 305 dulcis. » - filius autem eius admonitus a medico stat sollicitus; patri molestus pulsatur; et si pulsatio eius uincitur, uellicatur; et si uellicatio nihil agit, pungit. Certe molestus est patri et esset impius, nisi esset molestus. At ille, quem delectat mori, molestum sibi filium tristi aspectu et uoce reuerberat: « Quiesce mihi; quid mihi molestus es? » « Sed medicus ait quia si dormieris, morieris. » Et ille: « Dimitte me; mori uolo. » Senex dicit: « Mori uolo » et puer impius est, si non dicat: « Ego nolo. » Et illa uita utrique temporalis est: nec ille in ea perpetuus erit cui filius est molestus, ut excitet, nec ille qui abeunti patri et decedenti succedit. Ambo per eam transeunt, ambo per illam temporaliter transuolant, et tamen impii sunt, nisi ad ipsam
 315 sibi temporalem, etiam cum inuicem molesti sunt, consulant. Egone uideo

295/311 cf. ss. 40, 6; 87, 15; 339, 8 307 esset¹...molestus] cf. s. 360C, 5 315/317 cf. s. 359, 8

284 coegerunt] cogerunt *M* 287 cede] caede *lou maur ruegg*^{1.2} 290 est] *om. lou maur ruegg*^{1.2} 300 somno] sumno *M* | patiens...in] patrem *M* 301 potest] possunt *M^{a.c.}* 302 et¹] *om. M^{a.c.}* 303 esse potest] potest esse *am er lou maur ruegg*^{1.2} | permittitur] permittatur *am er lou maur ruegg*^{1.2} 305 dulcis] est *add. am er lou maur ruegg*^{1.2} | eius] *om. M^{a.c.}* 307 esset molestus] molestus esset *am er lou maur ruegg*^{1.2} 308 delectat] delectet *am er* | aspectu] aspectum *M* 311 non dicat] dicat non *M^{a.c.}* | utrique] *ita M am er, utique lou maur ruegg*^{1.2} 314 transuolant] transuoluant *maur* 315 temporalem] temperalem *M* | Egone] ego ne *M*, ergone *am er lou maur ruegg*^{1.2}

fratrem meum somno noxiae consuetudinis premi et non excito, dum timeo molestus esse dormienti et pereunti? Absit a me ut hoc facerem, nec si illo uiuo nostra angustaretur hereditas. Nunc uero cum illud quod accepturi sumus, diuidi non possit, cum possessore multiplicato angustari non possit,
 320 non eum erigam uel molestus, ut uigilet et carens somno uetustissimi erroris gaudeat mecum in hereditate unitatis? Prorsus faciam, si uigilo; si non facio, et ego dormio.

XI.13. Carissimi, Dominus interpellatus est a quodam, cum turbis loqueretur, et ait illi: *Domine, dic fratri meo ut diuidat mecum hereditatem*. Et
 325 Dominus: *Dic, homo, quis me constituit diuisorem hereditatis inter uos?* Non utique dedignabatur compescere cupiditatem, sed nolebat fieri iudex ad diuisionem. Nos autem, carissimi, non eum rerum talium iudicem requiramus, quia nec talis est hereditas nostra. Pura fronte, bona conscientia interpellemus Dominum nostrum et dicat ei unusquisque nostrum:
 330 « Domine, dic fratri meo, non ut diuidat, sed ut teneat mecum hereditatem. » Quid enim uis diuidere, frater? Quod enim dimisit nobis Dominus, non potest diuidi. Aurum est enim, ut stateram diuisionis proferat? Argentum est, pecunia est, mancipia sunt, pecora sunt, arbores sunt, agri sunt? Omnia enim ista diuidi possunt; non potest diuidi *Pacem meam do uobis,*
 335 *pacem meam dimitto uobis*. Postremo in ipsis etiam terrenis hereditatibus diuisio minorem facit. Constitue duos fratres sub uno patre; quidquid possidet pater, amborum est: totum illius, totum et illius. Proinde si de rebus suis interrogentur, sic respondent. « Cuius est », uerbi gratia, « equus ille? » - et si uni eorum dixeris - « Noster est. » « Cuius ille fundus, ille seruus? », in omnibus respondet: « Noster est. » Si autem diuidant, iam aliud respondetur. « Cuius equus ille? » « Meus. » « Cuius iste? » « Fratris mei. » Ecce quid tibi fecit diuisio: non unum acquisisti, sed unum perdidisti. Si ergo et talem hereditatem haberemus quae diuidi posset, diuidere tamen non deberemus, ne nostras diuitias minueremus. Et certe nihil tam

318/319 cf. *en. Ps.* 49, 2; *eu. Io. tr.* 2, 13; *ss.* 72A, 8; 340A, 12; *s. Caes. eccl.* 5 323/331 cf. *ss.* 107, 2-3; 340A, 12; 358, 2; 359, 3-4 324/325 *Luc.* 12, 13-14 325/326 non... cupiditatem] cf. *Luc.* 12, 15 330/331 *Domine...hereditatem]* cf. *en. Ps.* 18, 2, 6; *ss.* 265, 11; 340A, 12; 359, 4 331/335 cf. *s.* 47, 22; *s. Caes. eccl.* 5 334/335 *Ioh.* 14, 27 335/344 cf. *s.* 107A, 1

317 et] atque *am er lou maur ruegg*^{1,2} | facerem] faciam *M* 320 molestus] molestiis *M* | uetustissimi] uetustissimi *M* 321 gaudeat] post hereditate *am er lou maur ruegg*^{1,2} | uigilo] faciam *add. am er lou maur ruegg*^{1,2} 329 *Dominum nostrum]* ita *maur ruegg*^{1,2}, domino nostro *M am er lou* 337 et] *om. ruegg*¹ 338/339 interrogentur...dixeris] ita *M am er lou maur* (interrogetur *lou maur*, respondet *er lou maur*), interrogetur, et si uni eorum dixeris: « Cuius est, » uerbi gratia, « equus ille? », sic respondet *ruegg*^{1,2} 341 aliud] aliquid *M a.c.* | Cuius iste] ita *am er lou maur ruegg*^{1,2} (cf. *praefationem*), quid ille? *M* 343 haberemus] *om. M a.c.* 344 minueremus] minuremus *M*

- 345 importunum filiis quam uiuo patre uelle diuidere. Denique si hoc facere
moliantur, si litibus et contentionibus studeant ad uindicandas sibi quisque
partes suas, exclamat senex: « Quid facitis? Adhuc uiuo. Expectate paulu-
lum mortem meam, tunc secate domum meam! » Nos autem Deum Patrem
habemus. Quid imus in diuisionem? Quid imus in lites? Certe expectemus:
350 si mori potuerit, diuidamus.

Summary

This article offers a new critical edition of Augustine's anti-Donatist sermon *De utilitate ieiunii*. The edition is preceded by a study of the sermon's manuscript transmission (*Vat. lat.* 5758, *Paris Bibl. Nat. lat.* 792, *Paris Bibl. Sainte-Geneviève* 136, *Mainz Stadtbibl.* I 9 and the lost source of the Amerbach edition of 1506) and editorial history as well as by a discussion of its authenticity and global content. In addition, the article proposes February 405 as the sermon's *terminus post quem* against the traditional dating between 408 and 411/412.

348/350 cf. *en. Ps.* 60, 7; *ss.* 59, 2; 146, 1; 344, 2

346 uindicandas] *ita maur ruegg*^{1,2}, uendicandas *M am er lou* 347 exclamat] exclamabat *M a.c.* 350 diuidamus] finit sermo sancti augustini de utilitate ieiunii *add. M*, sancti augustini hipponensis episcopi tractatus de utilitate ieiunii explicit *add. am*, finis *add. er*

Augustine's Use of the Concept of *Praeuaricatio* A Case Study in the Recent Debate on Continuity in Augustine's Doctrine of Grace

Bart VAN EGMOND and Anthony DUPONT

(Kampen – Leuven)

It speaks for itself that the theological concept of sin is clearly present in the whole oeuvre of Augustine of Hippo (354-430). In the most general terms, sin for Augustine implies our (intentional) turning away from God. The significance of *peccatum* as falling under human responsibility is present in Augustine's writings from the very outset. His initial indications of this understanding were expressed in opposition to the dualism of the Manicheans. Within the Donatist controversy, the central question was the potential influence of the sinfulness of ministers in their administration of the sacraments. According to Augustine, no such influence exists. The question of sin became central in the Pelagian controversy, especially in relation to the question of whether or not one can choose to sin on the basis of human free will alone, or whether one requires grace in order to resist sin. Grace, according to Augustine, is God's answer to human sinfulness. Augustine argues in the Pelagian controversy that as a result of Adam's first sin, without the grace of God, human beings no longer possess the freedom to will the good. This debate centred on the relation between the Mosaic law and Christ's grace. According to the bishop of Hippo, despite the fact that the law is insufficient for the salvation of fallen humanity, the law is in itself not bad. On the contrary, it can even be described as good, because it teaches us what sin is, namely concupiscence. The law, however, also makes sin more serious. By commanding not to covet, it renders sinners guilty of transgression (*praeuaricatio*), when they give in to concupiscence.

The present article studies the thematisation of the concept *praeuaricatio* in Augustine's oeuvre, as a case study in the recent debate on chronological-doctrinal discontinuity/continuity in Augustine's thinking on grace. This debate focuses on the question of whether there is a (dis)continuity between on the one hand his early philosophical writings, in which Augustine trusts the free capacities of humanity, and on the other hand the writings from *Ad Simplicianum* onwards (396). In the latter category of

writings, the anti-Pelagian writings in particular (411-430), Augustine puts the emphasis on the priority of grace in the relationship between God and man. A group of scholars observes a discontinuity between the early optimistic, and the later pessimistic Augustine, with *Ad Simplicianum*, written in 396, as a breaking point in Augustine's thinking and as a shift to the absolute necessity of God's grace. His anti-Pelagian doctrine of grace is an extreme expression of his belief in the complete human heteronomy, initially expressed in *Ad Simplicianum*. Another group of researchers nuances this rupture model, and refers to the continuity between Augustine's early writings, his *Ad Simplicianum* and the anti-Pelagian tractates. These researchers do not intend to deny that Augustine's thinking underwent a development, or that the question of the significance of grace became more prominent due to the Pelagian controversy. They, however, point out that the basic intuitions of the so-called 'more mature' doctrine of grace are far from absent before this controversy, and are already discernible well before 396.¹

The word *praeuaricatio* occurs ca. 280 times in Augustine's oeuvre, particularly in contexts in which he makes use of passages from Paul's Epistle to the Romans.² Three key passages play an important role in this respect: Rom. 4:15: "*Ubi non est lex nec praeuaricatio*"; Rom. 5:14: "*Mors regnavit etiam in eos qui non peccaverunt in similitudinem praeuaricationis Adae qui est forma futuri*"; Rom. 5:20: "*Lex subintravit, ut abundaret delictum*." This last passage is important, because Augustine clarifies *abundaret delictum* on the basis of *praeuaricatio*: the sin, which already existed before the giving of the law, is increased when the law is given, since now a known commandment is intentionally broken. Augustine often discusses Rom. 7:7-13 in this context, where Paul explains how sin makes use of the law that is good in order to lead man into transgression and condemnation.³

Augustine's use of *praeuaricatio* thus leads us to his exegesis of Paul's letter to the Romans, his reflections on (original) sin and concupiscence and

¹ For an elaborate presentation of this debate, see: A. DUPONT 'Continuity or Discontinuity in Augustine? Is There an 'Early Augustine' and What Does He Think on Grace?', (Review Article of: C. HARRISON *Rethinking Augustine's Early Theology: an Argument for Continuity*, Oxford, 2006), *Ars Disputandi*, 8 (2008), pp. 67-79.

² Augustine uses *praeuaricatio/praeuaricator* also in a different context, namely in ca. 20 different passages that refer to Is. 46:8b (which is not to be found in the Septuagint or the *Vetus Latina*, but in Jerome's Latin translation from the Hebrew source text). This Biblical text functions as an appeal to conversion: to withdraw from the (sinful) outer world and to come back to the heart, the only place where God can be found. S. DELÉANI 'Un emprunt d'Augustin à l'Écriture: «Redite, praeuaricatores, ad cor» (Isaïe 46,8b)', *Revue des études augustinienes*, 38 (1992), pp. 29-49.

³ For Augustine's exegesis of Rom. 5:12-21; 7:7-8.11, see: Ph. PLATZ *Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins*, (Cassiciacum; 5), Würzburg, 1938, pp. 87-187.

his thinking on the relation between the Mosaic law and Christ's grace. All these topics are central issues in the Pelagian debate. Investigating the presence and thematisation of *praeuaricatio* in the whole of Augustine's writings is thus an ideal litmus test for the said (dis-)continuity debate. For the sake of clarity, the structure of this article is chronological,⁴ distinguishing polemical from non-polemical literature in the period after the outburst of the Pelagian controversy in 411.

1. *The use of praeuaricatio between 388-396:
Augustine's Pauline commentaries*

Augustine first employs the word in *De ordine* 1, 4 and *De quantitate animae* 57, but he does not here give further thought to its meaning. In *De moribus ecclesiae* 1, 35, Augustine uses the word for the first time in the context of Adam's trespassing of the law. Augustine writes here about *temperantia* as the virtue through which we control the desires that lead us away from God's law. In paradise, Adam did not control this wrong desire and lapsed into *intemperantia*. This led to the trespass (*praeuaricatio*). *Praeuaricatio* is therefore the violation of the order established by God, as the result of a wrongly oriented desire.

Between 388 and 396, the word exclusively occurs in passages in which Augustine expounds on or quotes from Paul's Epistle to the Romans. In Augustine's scheme of salvation history and order of salvation,⁵ the concept of *praeuaricatio* should be seen as relating to the state of man under the law. According to Paul, there can be no trespass, where there is no law (Rom. 4:15): *ubi non est lex nec praeuaricatio*. Sin existed before the coming of the law, but man did not yet sin as Adam had done, that

⁴ For the dates and chronology of Augustine's writings, we used: J. ANOZ 'Cronología de la producción agustiniana', *Augustinus* 47, (2002), pp. 229-312. A. D. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, Grand Rapids/Cambridge, 1999. R. GRYSON, B. FISCHER, H. FREDE *Répertoire général des auteurs ecclésiastiques Latins de l'Antiquité et du Haut moyen âge, 5e édition mise à jour du Verzeichnis der Sigel für Kirchenschriftsteller*, (Vetus Latina, Die Reste der altlateinischen Bibel; 1/1), Freiburg, 2007. P.-M. Hombert *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne*, (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité; 163), Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2000. C. MAYER (ed.), K. H. CHELIUS (red.), *Augustinus-Lexikon*, Basel, 1986-.

⁵ 'Before the law' (*ante legem*), 'under the law' (*sub lege*), 'under grace' (*sub gratia*) and 'in peace' (*in pace*). Augustine applies this classification to both the order of salvation and to salvation history. For these four stages in Augustine, see also: V. H. DRECOLL, 'Gratia,' in: C. MAYER (ed.), K. H. CHELIUS (red.), *Augustinus-Lexikon* III, 1/2, Basel, 2004, pp. 182-242, pp. 194-199.

For *praeuaricatio* during the stage *sub lege*, see: A. F. N. LEKKERKERKER *Römer 7 und Römer 9 bei Augustin*, Amsterdam, 1962, pp. 19-26.

is, through a conscious violation of the law (*exp. prop. Rm. 29*). Through the law, man came to know sin. If the law had not indicated 'You shall not covet' (Ex. 20:17), then man would not have known what it meant to covet (Rom. 7:7). The presence and the knowledge of the law is therefore the condition for being able to speak of transgression at all.

The law however, does not only make sin known. Through its presence, desire also begins to come to life. Through the counter-pressure of the law, the power of desire makes itself felt. Augustine puts it this way: "Before the law came, we obeyed the lust of the flesh, under the law, we are enticed by it (*exp. prop. Rm. 13-18*)."⁶ The prohibition (*prohibitio*) is the reason for the desire (*concupiscentia*) to become even more strongly attached to those things that the law forbids. "For he who has not as yet received spiritual grace, what has been forbidden, is even sweeter in its appeal (*Ad Simpl. 1, 1, 5*)."⁷ Augustine describes this process as follows: "But when the prohibition was laid down, as we have said, in the absence of grace, concupiscence grew so greatly that it became complete – that is, consummate – in its nature, so much so that it even came against the Law, accumulating criminal offence by wilful transgression (*exp. prop. Rm. 37; cf. 36; 40; 52*)."⁸ The result then of the coming of the law is the *praeuaricatio*, the intentional transgression of God's law. Augustine equates this transgression of the revealed law with the *abundatio delicti* of Rom. 5:20. It consists of the wrong desire reaching its climax in transgressing the commandment (*crimen praeuaricationis; reatus praeuaricationis*).

Augustine, with Paul, emphasizes that it is not the law in itself that is in error (*Ad Simpl. 1, 1, 17*). It is the desire that makes erroneous use of the law. Sin uses the law to arouse lust within man (Rom. 7:8). It is not what is good that has introduced death, but sin that has made erroneous use of what is good. Sin brings man to transgression of the law and therefore to condemnation. Without the grace of Christ, there is no possible deliverance from this situation. Even if man were to fulfil the commands of the law, but ascribe this with pride to his own efforts, he would then still be in the state of transgression (cf. *diu. qu. 66, 5*), for his fulfilment of the commandments is not entirely driven by the love for God.

Man's situation under the law can however still have a salutary effect if he, through the law, realises that he cannot become free from slavery to sin through his own efforts. Humbled by this realisation, he will eventually

⁶ *exp. prop. Rm. 13-18*. P. F. LANDES (trans.), *Augustine on Romans*, Scholars Press, Chico (California) 1982, pp. 5-6.

⁷ *Ad Simpl. 1, 1, 5*. WSA I/12, 23.

⁸ *exp. prop. Rm. 37: praeuaricatione augent reatum criminum* [CSEL 84, 25]. P. F. LANDES (trans.), *Augustine on Romans*, p. 15.

seek help from Christ, the liberator (*diu. qu.* 66, 1). It is his grace that makes it possible for man to no longer be defeated by his desires. Although the sinful longings continue to make themselves known, this no longer necessarily leads to transgression, because it is no longer the desire (*exp. Gal.* 46), but grace that reigns in the inner man.

2. *Augustine's use of praeuaricatio between 396 and 415 (non-anti-Pelagian)*

In *Contra Faustum*, Augustine discusses the function of the law in a number of places. A central text in this respect is again Romans 5:20: *Lex subintravit, ut abundaret delictum*. Faustus rejects the Old Testament as the dispensation of a fleshly God who can only make carnal promises, which he is moreover unable to fulfil. This God is also the author of the law of the Old Testament. In this law he has not given something good, but something erroneous. It is exactly from this that Christ has now redeemed his bride. By retaining the old law, the Catholic Church actually commits adultery and idolatry, according to Faustus (15, 1). Additionally, he asks the Catholics why they do not follow the commandments of the law, such as the keeping of the Sabbath, the ritual cleansings, and so forth, if they wish to honour the law of the God of the Old Testament (19, 1). They want to retain the law, but in fact they violate it.

In his response Augustine emphasizes that the Mosaic law was not sinful in itself. In this context he quotes Paul: "*Itaque lex quidem sancta, et mandatum sanctum et iustum et bonum* (Rom. 7:12)."⁹ However, this good law is unable to give life, because it was given to proud sinners. As a result, it could only, through the transgression of the law, lead to an increase of sin. "The addition of the holy, just and good commandment made the proud who ascribed too much to themselves guilty of transgression (*c. Faust.* 19, 7)."¹⁰ A little further on Augustine says something similar: "For this law has bound the proud through the guilt of transgression,¹¹ by increasing sin when it commands what they cannot fulfil

⁹ In *sermo* 152, 6 (held around 417/18) Augustine also attacks the Manicheans on this point. If the law is not good, then the trespassing of the law cannot be wrong and man can therefore not be held guilty: *Non esset mala legis praeuaricatio, nisi ipsa esset bona. Si enim non esset bona, non esset malum praeuaricari rem malam. Quia uero malum est eam praeuaricari, ergo bona est.* [PL 38, 822.]

¹⁰ *c. Faust.* 19, 7: *superbos...reatum praeuaricationis effecerat* [CSEL 25/1, 504]. WSA I/20, 241.

¹¹ *c. Faust.* 19, 7: *deuinxit superbos...reatu praeuaricationis* [CSEL 25/1, 505].

(*c. Faust.* 19, 7; 15, 8).¹² Through the coming of the law, proud man became enchained through the guilt of the transgression. Only through the grace of the Spirit of Christ can man be liberated from his pride and come to confession, forgiveness and healing. “[The commandments] are fulfilled not through the oldness of the law, which gives commands and increases the sin of the proud because of the guilt of transgression, but through the newness of the Spirit, who gives help and sets free the confession of the humble by the grace of salvation (*c. Faust.* 19, 30).¹³ This was then also the function of the gift of the law, that sinners would recognise their transgression of the law and would seek a doctor (*en. Ps.* 102, 15: between 402-411).

A second context in which the concept *praeuaricatio* appears many times is in book 10 and 11 of *De Genesi ad Litteram*. In book 10 it appears in contexts in which Augustine discusses the effect of Adam’s trespass on his offspring. His sin is of a different nature than that of his descendants. Adam’s trespass brings about a permanent change in human nature. Augustine uses the concept *praeuaricatio* here in all sorts of combinations to describe its effect on the rest of mankind: *contagio praeuaricationis*; *uulnus praeuaricationis*; *labis praeuaricationis*; *tradux praeuaricationis*. These concepts play an important role in the Pelagian controversy, which had already begun when Augustine completed book 10 and 11 of *De Genesi ad Litteram*.

Augustine discusses the effect of Adam’s *praeuaricatio* on his descendants in relation to the only exception to it: Christ. Since Christ was not born as a result of lust, but, through the work of the Spirit, of the Virgin Mary, he did not inherit the contamination of Adam’s trespass (*Gn. litt.* 10, 18, 32: *contagio praeuaricationis*). Augustine suggests that the flesh of the first man bore both the wound of the trespass (*uulnus praeuaricationis*) and the medicine necessary to heal this wound. The wound of the trespass involves the law of the members (*lex membrorum*) that fights against the law of the mind (*lex mentis*). This wound is as it were ‘transmitted’, by each body that, through its seed, originates from Adam (*Gn. litt.* 10, 20, 36).¹⁴ In this way, since Adam, human nature contains this wound in itself. Christ is however exempt from this because it is through an extraordinary creative deed of God, and not through lust (*opere concupiscentiali*) that he has been conceived (*Gn. litt.* 10, 20, 36; cf. 21, 37). He shares Adam’s nature, but not his wound.

¹² *c. Faust.* 19, 7. WSA I/20, 242.

¹³ *c. Faust.* 19, 30. WSA I/20, 259-260.

¹⁴ *Gn. litt.* 10, 20, 36: *quae per omnem inde propagatam carnem seminali ratione quasi transcribitur* [CSEL 28/1, 324].

In book 11, Augustine discusses the trespass of Adam and Eva in itself. In *Gn. litt.* 11, 1, 3 he describes the perpetrating of the trespass (*perpetratio praeuaricationis*) as the moment at which the law of the members begins to battle with the law of the mind, so that unlawful desires receive free play in man. That which man knows to be wrong becomes all the same aroused in his innermost being. The effect of this is a feeling of shame. As a consequence, man does not want others to observe actions of his that are unacceptable. This is why the first sinners, Adam and Eve, after having sinned, covered themselves with fig leaves and hid from God. This relationship between the first trespass and the development of shame occurs again in *De ciuitate Dei* 13 and in the polemic with Julian.

The seriousness of the mentioned trespass consists in the fact that it was a conscious trespass. When the serpent presented Eve with what was actually a perversion of God's command, Eve answered with the actual command that God had given. This shows that God's command was present in her mind. God had put it in her mind to be sure that, if she should violate the commandment, she could not claim as excuse that she had forgotten it (*Gn. litt.* 11, 30, 38).¹⁵ For this reason, Eve's sin is an inexcusable sin. At the same time, Augustine confirmed that the *praeuaricatio* was a sin in which both Adam and Eve had participated. Eve was tempted (2 Tim. 2:13-14: *Adam non est seductus, mulier autem seducta in praeuaricatione facta est*), but Adam allowed himself to be tempted. It is for this reason that Paul also ascribes the trespass to Adam (Rom. 5:14: *...in similitudinem praeuaricationis Adae*) (*Gn. litt.* 11, 42, 58).

3. *Præuaricatio in the Pelagian controversy writings (from 411)*

In the Pelagian controversy, one of the subjects of discussion is the relation between Adam's trespass and the sinfulness of his descendants. Early in this controversy, Augustine puts forward a detailed explanation of Rom. 5:14 (*regnauit mors ab Adam usque ad Moysen in eos qui non peccauerunt in similitudinem praeuaricationis Adae*). Augustine had previously discussed this passage in *exp. prop. Rm.* 29. He had there put forward two possible exegeses of the text. According to Augustine's first exegesis, Paul may mean that the people who lived from Adam to Moses, although they did not sin, were all the same dominated by death, just as Adam was (subsequent to his trespass). They did not sin, but they did die. In this exegesis, Augustine takes the *in similitudinem praeuaricationis Adae* as the more accurate

¹⁵ *Gn. litt.* 11, 30, 38: *Ideo prius interrogauit serpens, et respondit hoc mulier, ut praeuaricatio esset inexcusabilis, neque ullo modo dici posset, id quod praeceperat Deus oblitam fuisse mulierem* [CSEL 28/1, 363].

qualification of *regnauit mors*. According to Augustine's second interpretation, Paul says that death reigned over the people who lived from Adam to Moses, although they had not sinned in the same way as Adam had sinned, namely by breaking the commandment. In this case, *in similitudinem praeuaricationis Adae* relates to *peccauerunt* rather than to *regnauit mors*. In neither exegesis is an explanation given for why death reigns over them, but in each case, it is denied that they have individually broken God's commandment, as Adam had done (*exp. prop. Rm. 29*).¹⁶ As such, the following anti-Pelagian exegesis of Rom. 5:14 is not completely innovative, but rather an elaboration of the reflections already present in *exp. prop. Rm. 29*.

In *pecc. mer. 1, 13* (411) and *Ep. 157, 19* (to Hilary: 414/15) Augustine applies this exegesis in an anti-Pelagian context. Death reigned over the people who lived from Adam to Moses. The people who lived from Adam to Moses were thus subject to the punishment for sin, which makes man mortal and leads him to the eternal punishment of the second death. Rom. 5:14 may either mean that death reigned over these people because of the original sin with which they were contaminated, although they had not broken the command through their own free will (*pecc. mer. 1, 13*).¹⁷ Or the sentence may mean that death reigned over them, namely because what

¹⁶ *exp. prop. Rm. 29: Quod autem ait: Sed regnauit mors ab Adam usque ad Moysen et in his, qui non peccauerunt in similitudinem praeuaricationis Adae, duobus modis distinguitur; aut: In similitudinem praeuaricationis Adae regnauit mors, quia et qui non peccauerunt, ex origine mortalitatis Adam mortui sunt, aut certe: Regnauit mors et in his, qui non in similitudinem praeuaricationis Adae peccauerunt, sed ante legem peccauerunt, ut illi peccasse intellegantur in similitudinem praeuaricationis Adae, qui legem acceperunt, quia et Adam accepta praecepti lege peccauit.* [CSEL 84, 11.] – In the early *En. Ps. 6, 2* (before Augustine's episcopal ordination) Augustine explains the text in this way: death reigned in the people who lived from Adam to Moses, because they *ex similitudine praeuaricationis Adae* lived according to the body of the outer man. The way in which *similitudo* is intended is, however, not clarified. – On Augustine's shift in reading Rom. 5:14: "Fin 411, Augustin continue de comprendre par 'd'Adam jusqu'à Moïse' l'histoire humaine incluant le temps de la Loi. Mais il voit cette fois dans ces humains 'qui n'ont pas péché par une transgression semblable à celle commise par Adam' une catégorie d'âge : les nouveau-nés et les tout-petits, parce qu'ils sont « ceux qui n'ont pas encore péché comme » l'adulte Adam, autrement dit, « par un acte personnel et propre de volonté mais ont tiré de lui le péché originel ». Le *De meritis* représente ainsi le premier témoin de cette nouvelle exégèse. Elle est facile à expliquer. Ayant eu connaissance d'une négation du péché originel qui s'appuie fortement sur la pratique du baptême des bébés, l'évêque d'Hippone dégage de Rm 5 tout ce qui lui apparaît souligner la solidarité dans la mort et la condition pécheresse de tous les âges humains en Adam pécheur." B. DELAROCHE *Saint Augustin. Lecteur et interprète de saint Paul dans le De peccatorum meritis et remissione* (hiver 411-412), (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité; 146), Paris, 1996, pp. 326-327.

¹⁷ *pecc. mer. 1, 13: id est, qui nondum sua et propria uoluntate sicut ille peccauerunt, sed ab illo peccatum originale traxerant* [CSEL 60, 14].

resembles to Adam's trespass was present in their body (*Ep.* 157, 19).¹⁸ In the first exegesis, the *similitudo* relates to mortality, in the second to the solidarity with Adam's sin. In both exegeses, Augustine ultimately defends the bond that the descendants of Adam have with the *peccatum originale*. Augustine gives preference to the latter explanation, perhaps more so because it also remains standing even if the 'non' should not be original, as is indicated by some Latin handwriting. In that case, "*in similitudo praeuaricationis Adae*" would say almost the same as Rom. 5:12: "*...in illo uno omnes peccauerunt*."¹⁹ We may conclude that Augustine remains faithful to his early exegesis of this text in *exp. prop. Rm.* 29, but now uses it in order to substantiate his convictions on the effects of the *peccatum originale*.

An additional context in which the concept of *praeuaricatio* appears, is in Augustine's explanation of 2 Cor. 3:6 in *De spiritu et littera* (412). Here, ideas reoccur that have been previously observed in his exegesis of Paul. The dead letter of 2 Cor. 3:6 corresponds to the law that leads to transgression and thus introduces death (Rom. 7:11). When the law is introduced, the desire, which has been at work in man since the original sin, fastens her grasp even more tightly on the object of her longing. This leads to the trespassing of the law (*praeuaricatio legis*), the increase of guilt (*spir. et litt.* 8; 24-25) and, as a result, an increase of the condemnation.²⁰ For this reason, Paul can say that the command, through sin, brings about death in him. "Somehow or other, the very object of desire grows more attractive when it is forbidden. And this is what it means that sin misleads by the commandment and by it brings death (Rom. 7:11), when transgression is added, which does not exist, where there is no law (Rom. 4:15) (*spir. et litt.* 6)."²¹ Without the grace of the Spirit, the law can only be a letter that kills, because it declares men to be guilty because of their sin (*spir. et litt.* 20). Whoever does not seek refuge in grace, will be even more sharply condemned, because the sin is imputed more severely where there is a law that makes sin known (*f. et op.* 43, 413). Augustine does not say much more here than what he has already said in his earlier Pauline commentaries.

¹⁸ *Ep.* 157, 19: *id est, quia inerat eorum in membris similitudo praeuaricationis Adae* [CSEL 44, 467].

¹⁹ Cf. *pecc. mer.* 3,13 with arguments from Cyprian and Jerome; *Ep.* 166, 6 (415) where Augustine quotes from Jerome's explanation of Rom. 4:15 in connection with the guilt of new born infants. This explanation is similar to his own.

²⁰ In *Ep.* 157, 17 (414/415) he connects this idea with Rom. 5:20: sin increases through the coming of the law, namely through the transgressions. The original sin is the first guilt into which people are born, but through the law, guilt from personal transgressions is added to this.

²¹ *spir. et litt.* 6. WSA I/23, 152-153.

The next question that Augustine addresses is how one responds to the knowledge of one's trespass. One can use this knowledge wrongly. This is what proud people do who do not want to acknowledge their own trespasses and do not want to seek refuge in grace. They hide their sins or try to compensate them by their merits. Augustine cites the Jews as an example: "Nonetheless, they thought that they fulfilled this law of God by their own righteousness, though they were rather transgressors of it (*spir. et litt.* 13; cf. 48; *en. Ps.* 65, 14; *en. Ps.* 106, 10)."²² Augustine will also accuse the Pelagians of this constructing of their own righteousness.

One can however also use the law in a right way, namely by allowing oneself to be convinced of one's transgression and to flee to the grace that makes righteous. "When the disease of concupiscence that has taken root in the unrighteous begins to grow because of the stimulus of the commandment and the increase of transgression, they may take flight to justifying grace (*spir. et litt.* 16)."²³ Through the gift of the Spirit (*donum spiritus*), righteousness is wrought in us and we are liberated from the condemnation that hung over us through the trespass (*spir. et litt.* 31).²⁴

The error of the Pelagians is, according to Augustine, that they treat the law as a sufficient medium of grace. In their understanding, the law brings knowledge of what is good, and gives to man in this way the possibility of doing what is good. Through his free will he can choose either to transgress or obey. Augustine posits, in opposition to this, that the law can only lead to transgression, because through it the desire that is already present in human nature (through the transgression of the first man) has been aroused. Without grace, man can only be conquered by sin. For this reason, Augustine wrote in *Ep.* 177, 32 to Innocent (416), in which he challenges this idea of the Pelagians: "Thus against the victory of sin we must take refuge in divine grace, which is found in the promises, and the law is not opposed to the promises of God. For through the law there comes knowledge of sin, and from the transgression of the law (*praeuaricatio legis*), there comes an abundance of sin so that for deliverance we seek the promise of God, that is, the grace of God, and so that there begins to be in a human being not his own but God's righteousness, that is, the righteousness given by a gift of God."²⁵

Augustine sees the discrepancy between Pelagius/Caelestius and the faith of the Catholic Church as being caught by a difference in the perception of the effect of Adam's transgression. This becomes apparent in his discussion

²² *spir. et litt.* 13. WSA I/23, 159-160.

²³ *spir. et litt.* 16. WSA I/23, 159.

²⁴ *spir. et litt.* 31: *a damnatione praeuaricationis liberamur* [CSEL 60, 184].

²⁵ *Ep.* 177, 32. WSA II/3, 147.

of the investigation of Pelagius' ideas during the synod of Diospolis (415). In *De gestis Pelagii*, Augustine cites the views of Caelestius concerning the effect of Adam's transgression on the rest of his offspring, a subject on which Pelagius was also questioned during the synod of Diospolis. Caelestius maintains that Adam's sin only brought harm to Adam and not to the human race, and that babies are born in the state Adam possessed prior to his transgression (*gest. Pel.* 23; 24; 65 [end of 416 or in 417]; *gr. et pecc. or.* 2, 2; 2, 4; 2, 11 [418]; *Ep.* 186, 32 [417]).²⁶ When Pelagius is asked, during the synod of Diospolis, to what extent he endorses these statements, he responds that they do not originate from him, but that he condemns them (*gr. et pecc. or.* 2, 11-13). In his own account however, in *Pro libero arbitrio*, Pelagius revokes this (*gest. Pel.* 57). He is of the opinion that Adam's transgression does bring harm to the whole human race, but only through his example (*exemplo*) and not through propagation (*propagatione*) (*gr. et pecc. or.* 2, 15-2, 16).

In the anti-Pelagian *sermones* 151-156, 170 and Dolbeau 21 and 23 (417-18), no new perspectives appear. Augustine emphasizes here also that the law has been given to make sin known, through the transgression. If man comes to know the law, through the transgression of the law he comes to know the strength of his own desire: the desire does not want to submit itself, despite knowing what is good. Before the law came, people were guilty because they were held captive by sin. After the coming of the law, they were even guiltier, through the transgression of a known law (*s.* 151, 7).²⁷

In *Contra duas epistulas Pelagianorum* (421), Augustine deals with the question of whether there were sinless saints in the Old Testament, on the basis of the keeping of the law. Here he asserts that they too were made righteous through the grace of Christ (*c. ep. Pel.* 4, 10). In that context he puts forward that the law was not given to them for justification, but because of transgression, in order to convince the proud of their impotence to do good (Gal. 3:19: *lex praeuaricationis gratia/causa proposita est*; *c. ep. Pel.* 3, 24; 3, 25). In this way the law led them as a pedagogue (*c. ep. Pel.* 4, 10) to the coming Christ, the seed indicated by the promise (Gal. 3, 16; *c. ep. Pel.* 1, 12).

A question that still remains is to what extent people are guilty if the law of Moses is not present. Man can only be guilty through the transgression of a law, but where there is no law there is no transgression and

²⁶ *gest. Pel.* 23; 24; 65; *Ep.* 186, 32: 1. *Quod peccatum Adae ipsum solum laeserit, et non genus humanum.* 2. *Et quod infantes qui nascuntur, in eo statu sint, in quo Adam fuit ante praeuaricationem.* [CSEL 42, 76; 167-173; CSEL 57, 63.]

²⁷ *s.* 151, 7: *peccato tenebantur homines rei: lege data, plus praeuaricatione facti sunt rei* [PL 38, 818].

therefore no guilt. In *En. Ps.* 118, 25, 4-6 ([419-] 422), Augustine gives a clear explanation in this respect. Verse 119 of Psalm 118 reads: "I have counted all the sinners of the earth as transgressors." This means then that all sinners are transgressors of the law (*praeuaricatores*). Paul says however, that there are people who have the law and sin and people who sin without having the law (Rom. 2:12). How is this possible? Paul distinguishes here between Greeks and Jews. The Greeks did not have the Mosaic law, but they did have the law of nature. The Jews also knew the law of nature, but, in addition to this, they received the law of Moses. Both categories are therefore transgressors, and are therefore guilty, but not in an equal way. The Jews are the greater transgressors because in the law of Moses, the law of nature was renewed, extended and confirmed.²⁸ They therefore had a greater responsibility. Children are also guilty of transgressing the law of God, but, in their case, because they share in the guilt of Adam's first transgression.²⁹ In this way, Paul's axiom applies to all, that where there is no law there is also no transgression (Rom. 4:15). There is for all people a law that they transgress, but in various gradations.

4. *De ciuitate Dei* (413-427)

In *De ciuitate Dei* 13 Augustine discusses extensively the nature and the effect of the first sin. A ripened conviction is in evidence at this point. In *ciu.* 13, 13 Augustine discusses the effect of the *praeuaricatio* of Adam and Eve:

"They experienced a new motion of their flesh, which had become disobedient to them, in strict retribution of their own disobedience to God. For the soul, revelling in its own liberty, and scorning to serve God, was itself deprived of the command it had formerly maintained over the body. And because it had wilfully deserted its superior Lord, it no longer held its own inferior servant; neither could it hold the flesh subject, as it would always have been able to do had it remained itself subject to God. Then began the flesh to lust against the Spirit (Gal. 5, 17), in which strife we are born, deriv-

²⁸ *En. Ps.* 118, 25, 4: *qua naturalis illa siue instaurata, siue aucta, siue firmata est* [CCL 40, 1750].

²⁹ The breaking/transgressing of the law in one's own life only occurs at the moment that one can begin to act with *ratio* and *liberum arbitrium*. Augustine explains Paul's words in Rom. 7:7-13 in this way. 'Once I lived without the law', this relates to the time that he was still a child. At the moment that the law was introduced, sin came to life and led to transgression. This relates to the moment that he was able to receive the law, but not able to perform it. In this way he became a *praeuaricator* (*c. ep. Pel.* 1, 14).

ing from the first transgression a seed of death, and bearing in our members, and in our vitiated nature, the contest or even victory of the flesh."³⁰

In *ciu.* 13, 23 Augustine explains the Pauline expression 'to put on the image of the earthly man' as the form of existence that we receive through our human birth, laden with transgression and the death of the first man.³¹

In *ciu.* 14, 12 he examines the different parts that Adam and Eve have played in the first transgression (according to *Gn. litt.* 11, 42, 58). Eve was tempted by the serpent that persuaded her to violate God's commandment. Adam was not tempted in the same way as Eve, which was to believe in the devil's lie, but he was tempted to consider his relationship with his wife to be more important than God's commandment. Adam was therefore not tempted as Eve was, but he, just as she had done, put his own concerns above God's commandment.

It is at this point that the seriousness of the first trespass is situated.³² God's commandment tested the obedience of the first people. It is namely through obedience that one is faithful to God and that is good for man. Through disobedience – preferring one's own will to God's – God is abandoned, to the detriment of the reasonable creature. The root of disobedience is pride, that is, rejoicing more in one's own will than in God's will (*ciu.* 14, 13 – where Augustine chiefly uses the word *transgressio*. This seems however to have a similar meaning to *praeuaricatio*). The sin then already begins before the actual trespass has taken place. The devil's promise 'you will be as gods' was so attractive to Eve, because inwardly she had already begun to please herself rather than God. Sin begins then where

³⁰ *ciu.* 13, 13: *Senserunt ergo nouum motum inoboedientis carnis suae, tamquam reciprocā poenam inoboedientiae suae. Iam quippe anima libertate in peruersum propria delectata et Deo dedignata seruire pristino corporis seruitio destituebatur, et quia superiorem Dominum suo arbitrio deseruerat, inferiorem famulum ad suum arbitrium non tenebat, nec omni modo habebat subditam carnem, sicut semper habere potuisset, si Deo subdita ipsa mansisset. Tunc ergo coepit caro concupiscere aduersus spiritum, cum qua controuersia nati sumus, trahentes originem mortis et in membris nostris uitiatāque natura contentionem eius siue uictoriam de prima praeuaricatione gestantes.* [CCL 48, 395.] FC 14, 311.

³¹ *ciu.* 13, 23: *Induimus autem imaginem terreni hominis propagatione praeuaricationis et mortis, quam nobis intulit generatio* [CCL 48, 407]. – General note: Augustine uses here *imago* in the same way as *similitudo* (Rom. 5:14) to express our personal unity with Adam. Through this relationship, every person is born with the guilt of Adam's trespass and its punishment, mortality. The anti-thesis of this personal unity with Adam is that with Christ. Through birth, the *imago/forma/similitudo* of the first man is put on, through rebirth, that of the heavenly man, Christ. The transfer of the *reatus praeuaricationis* of Adam takes place through the participation in his nature, the transfer of the righteousness of Christ takes place in the same way.

³² Of which it is difficult for us to grasp the evil because we miss the highest wisdom that Adam and Eve originally possessed (*ciu.* 21, 12).

the flesh begins to lust against the Spirit. It only becomes apparent to man however, when an explicit command is broken: the commandment creates a public legal ground on the basis of which sin can be proved and has to be recognized. Through the transgression of the law, man becomes a transgressor who deserves God's punishment (*ciu.* 14, 13). Due to the fact that every man has sinned in Adam, every person is born as a transgressor: not through his personal sins, but because he in Adam has broken the first commandment (*ciu.* 16, 27).

5. Polemic with Julian of Aeclanum (421/22 and 427-30)

In his polemic with Julian, the discussion concerning the relationship between Adam's trespass and the trespasses of his descendants develops further. The concept of *praeuaricatio* appears in two contexts: in a thorough discussion of the explanation of Rom. 5:14 and in an application of the problem of original sin to the theme of *concupiscentia* within marriage. In addition, the concept *praeuaricatio* occurs regularly through a quotation from Ambrose's *Expositio Euangelii secundum lucam* 7, 141, which Augustine uses to prove that through the trespass of the first man, the flesh has begun to lust against the Spirit in all of his descendants. The quotation reads as follows: "...et tanta est carnis et spiritus dissensio subsecuta, ut in naturam per praeuaricationem primi hominis uerteretur (a number of references: *c. Iul.* 2, 10; 2, 32; *c. Iul. imp.* 1, 71-72; 3, 56; 3, 205; 4, 23; 4, 67)." By quoting Ambrose on this point, Augustine substantiates with an authority from the tradition, his ideas concerning *concupiscentia* as punishment for original sin.

In the discussion of Rom. 5:14, which for Augustine served as a proof text for original guilt, Julian gives his own exegesis. In his opinion, the people who lived from Adam to Moses sinned not because of a violation of a given law or precept, but because they ignored the reason that is present in each person, or the justice of human society or that which is acceptable.³³ Consequently, one can speak in their case of sin (*peccatum*), but not of their trespass (*praeuaricatio*). In this way, they imitated Adam in their sinfulness, but did not sin in the same way as Adam did, because they violated no given law (*c. Iul. imp.* 2, 186).³⁴ The Jews only began to do this after they had received the law through Moses. Paul then says in this text, according

³³ *c. Iul. imp.* 2, 186: *Vt quibus lex data non est, intellegantur non esse praecepta transgressi, rei autem conuincantur, quoniam neglegentes rationem, quam proprii in unoquoque protestantur affectus, uel humanae societatis uel pudoris iura temerauerint* [CSEL 85/1, 303].

³⁴ This is by the way an idea to which Augustine is not necessarily in opposition. In *Ep.* 157, 15 he suggests in so many words that the people who do not know the law can certainly

to Julian, that some have gone astray in the same way as Adam (namely the Jews), and others did not (they lived during the period between Adam and Moses) (*c. Iul. imp.* 2, 192; cf. *c. Iul. imp.* 2, 187).³⁵ However, both groups sinned through a free choice that was not bound to a corrupt nature. In this sense, both groups resemble Adam. Julian therefore asks why the first man's sin was so different from that of his offspring. According to him, Adam's sin was only the first sin and not the original sin.

Augustine opposes this view by stating that the first sin was worse than the sins that succeeded it, because it was carried out in a situation of total sinlessness. The first people possessed everything necessary not to have to sin. This is why the first trespass has its own power and remuneration (*c. Iul. imp.* 6, 21).³⁶ However, because they are the parents of all their offspring, all humankind shares in the guilt and misery, which they brought on themselves. The complaint against the first man and woman is a hereditary burden for their offspring (*c. Iul. imp.* 6, 21; cf. *ciu.* 21, 12).³⁷ Parents pass on this burden to their children. On the basis of this idea the Scriptures can say, according to Augustine, that God allows children to pay for the guilt of the parents (Ex. 20:5), not because they are responsible for the personal sins of the parents, but because they share in the same nature, through which the inheritable guilt is passed on. A child cannot through his own free will break free from this captivity.

In reaction to Julian's exegeses of Rom. 5:14, Augustine comments that, if it is true that some people do not sin in the same way as Adam did, there must then be another way through which they do earn death. This cannot be through personal sin, for then they would have sinned in the same way as Adam. Augustine does not agree with Julian's distinction between 'personal sins without the law' and 'personal sins with the law'.³⁸ There is only *one* sort of trespass and it only exists if there is a law. The people over whom death reigned from Adam to Moses must therefore have been guilty, because they took on the form of Adam when they were born (*c. Iul. imp.*

be called transgressors, because of the law that has been written in their heart according to nature. Evidently he does not, however, want to apply this idea to Rom. 5:14.

³⁵ *c. Iul. imp.* 2, 192: *Vides eum distinctionem fecisse perspicuam inter eos, qui similiter ut Adam, et eos, qui dissimiliter errauerant* [CSEL 85/1, 308].

³⁶ *c. Iul. imp.* 6, 21: *illud magnum peccatum habeat suam uim et suum meritum singulare* [PL 45, 1550].

³⁷ *c. Iul. imp.* 6, 21: *ita ipsorum duorum praeuaricatio tam magnum peccatum debet intellegi, ut posset omnium ex uiro et muliere nascentium in deterius mutare naturam, et communi reatu tamquam hereditarii debiti obligare chirographum* [PL 45, 1550].

³⁸ Augustine continues to have a problem here however, because he says elsewhere that where there is no Jewish law, the law of nature applies (*En. Ps.* 118, 25, 4-6). Julian also brings this up. It is against this law that the people from Adam to Moses have sinned (rather than a public law).

2, 193). Death would otherwise not have reigned over mankind from Adam to Moses (*c. Iul. imp.* 2, 187). Through birth they become guilty of the one trespass of Adam and are subject to death; through rebirth in Christ they come to share in Christ's righteousness, through which they are freed from the guilt of the trespass which they have received through Adam.

Another theme in the polemic in which the word *praeuaricatio* plays a role, relates to the origin of *concupiscentia*, in particular in relation to sexuality. According to Augustine, *concupiscentia*, the lusting of the flesh against the spirit, came into existence through the first transgression. This is where the shame of the first man and woman also originated. They were ashamed of the uncontrolled actions sin had produced in them. This was why they covered themselves with fig leaves. In opposition to this view, Julian defended (according to the account given by Augustine) the point of view that shame is something that is in keeping with the nature of man. It is precisely through the first trespass that they came to know shame (*c. Iul.* 5, 5).³⁹ For Julian, *concupiscentia* is then in no way tainted by sin. Man and woman possess in themselves the power to control their sexuality. Augustine sees in the uncontrollable character of the sexual passions, precisely the indication of the resistance of the flesh against the spirit. Man was created with the ability of controlling his sexual faculties, according God's ordering of nature. Through the first trespass, this ability has however been lost (*c. Iul.* 3, 59).

Julian accuses Augustine of Manichaeism on this point. He apparently sees marriage and the sexuality involved in it as bad, as an invention of the devil (*c. Iul.* 4, 38). Augustine defends himself from this accusation by appealing to *praeuaricatio*. In no way does Augustine claim that marriage and *concupiscentia* are the work of the devil. Marriage is good, children are good, and sexual relations are also in themselves a good of the nature that God has created. God should be praised for them. However, through the trespass of the first humans, their descendants do maintain a wound (*uulnus praeuaricationis*) through which sexuality has been tainted. Through the first trespass, man's nature has changed (*c. Iul. imp.* 4, 120), so that an evil is now to be found in the good nature that comes to expression in the uncontrolled use of the *concupiscentia* and in the passing on of the *peccatum originale* in the conceiving of children (*c. Iul.* 3, 18; 3, 46; 4, 4). Even now, however, those who are married can, through a devoutly focussed will, make good use of the *concupiscentia* (*c. Iul.* 3, 59; 4, 4).

In the conviction that *concupiscentia* was caused by the first trespass, Augustine contends that the Catholic faith offers a middle course between

³⁹ *c. Iul.* 5, 5: *sed uidelicet ab ista prauitate peccando correcti sunt, et sensus reprobis praeuaricationis factus est in eis doctor pudoris* [PL 44, 785].

Pelagianism and Manichaeism. Against Manichaeism, it maintains that the *concupiscentia carnis* is not the substance of the evil nature and that not every use of it should be dismissed (only in as much as it lusts against the spirit, in other words, where it does not submit to God's intention for sexuality). But, in opposition to the Pelagians, the catholic faith holds that concupiscence cannot in every instance be called good, and that its motion against the spirit cannot be praised. In other words, concupiscence is an *error* of the *good nature*, that is to be found in us as a result of the trespass of the first humans (*c. Iul. imp.* 3, 177⁴⁰; 3, 186; cf. *c. ep. Pel.* 3, 25). Augustine throws the ball back into Julian's court. If the cause of the evil that people perpetrate is not the trespass of the first humans, then he gives the Manicheans reason to think that there is another substance or nature in which evil has its origins (*c. Iul. imp.* 3, 207).⁴¹ Augustine's concept of *praeuaricatio primi hominis* is therefore decisive for his perspective on the nature of evil in man. According to him, it is necessary if one does not want to lapse into Manichaeism or Pelagianism.

Finally, it is significant to note that, in his polemic with Julian, Augustine gives more room to the devil than in other previous contexts where he discusses the first trespass. This trespass arose from the free will of the first man and woman, but was not invented by them. They were tempted to it by the first *praeuaricator*, the fallen angel who persuaded them not to obey God's commandment. The devil's *persuasio praeuaricationis* was the origin of its actually being perpetrated (*c. Iul.* 3, 63; 3, 59; cf. also in the concurrent *Ep.* 217, 9).

Conclusion: plea for continuity

Praeuaricatio holds a key position in Augustine's rejection of the propositions of Caelestius, Pelagius and Julian. Against them he argues that the first transgression is unique in its nature in that it 'produced' the fallen nature in which every human being is born. Our subsequent transgressions originate from the wound caused by the first transgression. This wound consists of the striving of the flesh against the spirit; it makes us rebel

⁴⁰ *c. Iul. imp.* 3, 177: *Nos ergo carnis concupiscentiam nec substantiam naturae malae esse dicimus, quod dicunt Manichaei, nec omnis eius usus reprobatur a nobis sicut a Manichaeis; nec eam rursus bonam dicimus, quod dicunt Pelagiani, nec eius contra spiritum motus laudatur a nobis sicut a Pelagianis, sed dicimus eam uitium esse substantiae bonae, quod in nostram naturam per praeuaricationem primi hominis versum est, quod dicunt catholici Christiani.* [CSEL 85/1, 477.]

⁴¹ This question could, however, also be posed to Augustine with regard to the prelapsarian state of man.

against the law and transgress its commandments. Only through the grace of Christ can we be healed from our bondage to concupiscence so that we are no longer bound to transgress the law.

Regarding the continuity/discontinuity discussion, our research of Augustine's use of the concept of *praeuaricatio* has revealed that his reflections during his involvement in the Pelagian controversy were not unpredictable. Even before 396 and in *Ad Simplicianum*, *praeuaricatio* has a specific place in Augustine's fourfold (Pauline) scheme of salvation, where it is already stressed that it is impossible to fight against sinful desires without the help of Christ's grace. *Praeuaricatio* is also significantly present outside the controversial literature after 411, linking contemporary *praeuaricatio* with the Adamic transgression and indicating the permanent influence of this first transgression. As such, we observed that Augustine gradually deepened his thinking on *praeuaricatio*, especially as a result of the questions and accusations of his 'Pelagian' opponents, but all the same, before 411, and even before 396, his basic intuitions were already present and also feature outside of this specific controversy.

Summary

The present article offers a synthetic and chronological analysis of Augustine's use of the Latin concept *praeuaricatio* (transgression). The analysis is situated within the recent scholarly debate on the continuity/discontinuity in Augustine's doctrine of grace. As the concept of *praeuaricatio* entails many topics that play a major role in the Pelagian controversy (such as Augustine's exegesis of Romans, the function of the Mosaic law and the nature of original sin), a chronological overview of Augustine's use of the theme can provide new arguments for one of the positions in the aforementioned debate. The conclusion of the article supports the continuity-thesis. Already in his commentaries on Romans from 394-396 Augustine argues that the transgression of the law originates from misdirected desire (*concupiscentia*). The sinful desire that humanity inherited from Adam does not decrease, but only increases when confronted with the prohibition of the law. As a consequence, man transgresses the commandment which increases human sin (*abundaret delictum*). Only the grace of Christ can free man from the reign of concupiscence and his permanent lapse into transgression. This concept of *praeuaricatio* is also present in other contexts, such as the anti-Manichaean *Contra Faustum* (where Augustine argues that *praeuaricatio* would be impossible if the law were evil), *De Genesi ad Litteram* and *De Ciuitate Dei*. The use of the term becomes central in the Pelagian controversy. There, Augustine defends the uniqueness of Adam's first transgression. His transgression vitiated human na-

ture, so that his descendents were henceforth bound to transgress the law. Against Julian of Aeclanum, Augustine uses this position to show that the Catholic view on concupiscence is a middle way between Pelagianism and Manichaeism. The article concludes by stating that Augustine's main ideas on *praeuaricatio* were already present before the Pelagian controversy and outside this controversy. Even before *Ad Simplicianum* (where some scholars situate the rupture in the development of Augustine's doctrine of grace) Augustine regards man as totally incapable of avoiding transgression without the help of the grace of Christ.

Narsais Homilie „Über die Väter, die Lehrer Diodor von Tarsos, Theodor von Mopsuestia und Nestorios“

Nestor KAVVADAS

(Tübingen)

Die Homilie „Über die Väter, die Lehrer“,¹ abgefasst und gehalten nach 471 in Nisibis², ist eine der sehr wenigen Homilien Narsais³, die sich einem in gewissem Sinne aktuellen Thema widmen. Die Namen des Diodor von Tarsos, des Theodor von Mopsuestia und des Nestorios sowie ihre Unterscheidungschristologie standen im Zentrum der langwierigen kirchenpolitischen Wirren, die letztendlich zur Konsolidierung einer miaphysitischen Hierarchie in den syrischen Kirchen im oströmischen Territorium bzw. einer dyophysitisch-theodoranischen Hierarchie der syrischen Kirchen im Perserreich führen sollten. Narsai selbst war als Leiter der Schule der Perser in Edessa und (Mit-)Gründer und Leiter der Schule von Nisibis einer der großen Protagonisten des dyophysitisch-theodoranischen Lagers. In der Homilie „Über die Väter, die Lehrer“ lobt er einerseits die drei Theologen sowie ihre – für Narsai – gemeinsame christologische Grundthese und verteidigt sie andererseits gegenüber ihren cyrillianisch-miaphysitischen Anklägern. Diese Verteidigung kulminiert in eine Gegenoffensive in Richtung der Ankläger der drei Lehrer.⁴ Im Folgenden soll primär nach der Intention dieser offensichtlich militanten Homilie gefragt werden.

¹ Ediert und ins Französische übersetzt von F. Martin: F. MARTIN, „Homélie de Narsès sur les trois docteurs Nestoriens“, *Journal Asiatique* 14 (1899), pp. 450-483 (Text) und 15 (1900), pp. 469-515 (Übersetzung). Im Folgenden beziehen sich die Seiten- und Zeilenangaben stets auf diese Edition.

² Zur Datierung s. L. ABRAMOWSKI, „Narsai, Homilie XI Über die Väter, die Lehrer“, *The Harp* 20 (2006), pp. 333-349, hierzu 341f.

³ Zu Narsais Leben s. D. WINKLER, „Narsai von Nisibis“, *Syrische Kirchenväter*, ed. V. KLEIN, Stuttgart 2004, pp. 111-123.

⁴ Zur literarischen Zuordnung des Textes vgl. den Vorschlag, das Memra als „a piece of forensic rhetoric in the Greco-Roman style“ zu betrachten: K. McVEY, „The Mēmra of Narsai on the Three Nestorian Doctors as an example of forensic rhetoric“, *III^e Symposium Syriacum 1980 – Les contacts du monde syriaque avec les autres cultures*, ed. R. LAVENANT (Roma, 1983), pp. 87-96.

1. Zum kirchenhistorischen Kontext der Homilie

Bevor diese Frage beantwortet werden kann, muss aber versucht werden, die Richtung der kirchenpolitischen Entwicklungen der letzten Jahrzehnte des 5. Jh.s im Wirkungsbereich Narsais, nämlich in den syrischsprachigen Kirchen des Sassanidenreichs bzw. der östlichen Grenzgebiete des oströmischen Reichs, sowie die Rolle des Autors in diesen Entwicklungen in groben Zügen zu skizzieren. Dies ist aber angesichts der prekären Quellenlage alles andere als einfach.

In der älteren kirchenhistorischen Literatur, von J. Assemani bis W. de Vries, I. O. de Urbina und A. de Halleux,⁵ wurde der Gang der Ereignisse vor allem auf der Basis eines Schreibens Symeons von Beth Arschar (ca. 495-505)⁶ und eines Briefs des Marutha von Tagrit rekonstruiert. Beide Quellen sind bekanntlich miaphysitisch. Dieser Rekonstruktion zufolge seien die letzten Jahrzehnte des 5. Jh.s die Zeit der förmlichen Abspaltung der syrischen Kirchen im Perserreich und ihrer Konsolidierung zu einer getrennten Nestorianischen Kirche gewesen. Der Hauptakteur sei Bischof Barsauma von Nisibis, der offizielle Akt der Abspaltung sei die Verabschiedung eines Bekenntnisses zum Nestorianismus auf einer 484 von Barsauma in Bet Lapat einberufenen Synode gewesen, das zwei Jahre später von einer Synode unter dem Vorsitz des Katholikos Aqaq im Wesentlichen bestätigt worden sei.⁷ Der dritte Protagonist der Abspaltung sei, so Symeon von Beth Arschar,⁸ Narsai gewesen, der, genauso wie Barsauma und andere Verfechter des "Nestorianismus", unter Kaiser Zenon durch den miaphysitischen Bischof Cyrus aus Edessa vertrieben bzw. zur Flucht genötigt worden sei, höchstwahrscheinlich viele Jahre vor der endgültigen Schließung der dortigen Schule durch den gleichen Bischof im Jahr 489.

Gegen diese Rekonstruktion der Ereignisse haben allerdings in den letzten Jahrzehnten mehrere Forscher⁹ Widerspruch erhoben. Mit Recht

⁵ S. J. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, tomi tertii pars secunda: de Syris Nestorianis* (Roma, 1728), pp. LXIX-LXX; W. DE VRIES, "Die syrisch-nestorianische Haltung zu Chalkedon", *Das Konzil von Chalkedon – Geschichte und Gegenwart*. Bd. 1: *Der Glaube von Chalkedon*, eds. A. GRILLMEIER-H. BACHT (Würzburg, 1951), pp. 603-635, bes. 603f.; I.O. DE URBINA, "Storia e cause dello scisma della Chiesa di Persia", *OCP* 3 (1937), pp. 456-485; A. DE HALLEUX, *Philoxène de Mabbog: sa vie, ses écrits, sa théologie* (Louvain, 1963).

⁶ S. J. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, tomus primus: de scriptoribus Syris Orthodoxis* (Roma, 1719), pp. 346-358.

⁷ S. etwa DE VRIES, Die syrisch-nestorianische Haltung zu Chalkedon, p. 603: "Die offizielle Annahme des Nestorianismus geschah auf der Synode von Seleukeia des Jahres 486".

⁸ S. ASSEMANI, *BOC* I, pp. 354 u. 358.

⁹ S. v.a. S. BROCK, "The Church of the East in the Sasanian Empire up to the Sixth Century and its Absence from the Councils of the Roman Empire", *Syriac Dialogue – First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition*, ed. Pro Oriente (Vienna,

wurde darauf hingewiesen, dass das Bekenntnis der Synode des Katholikos Aqaq eine förmliche Bestätigung der theologischen Autorität Theodors von Mopsuestia und nicht des Nestorios darstellt. Die Exegese und die Theologie Theodors von Mopsuestia waren nun damals schon seit mehreren Jahrzehnten in den Kirchen des Perserreichs weit verbreitet. Dies ist, und darin ist Symeon von Bet Arscham Recht zu geben, auf den Einfluss der so genannten Schule der Perser in Edessa zurückzuführen, deren Leiter mehrheitlich Anhänger Theodors waren. Schon in den dreißiger Jahren des 5. Jahrhunderts hat man dort unter Federführung des späteren Bischofs Ibas von Edessa mit der systematischen Übersetzung der Werke Theodors ins Syrische angefangen.¹⁰ Diese Übersetzungen haben dann die Kommentare Ephräms des Syrers als Lehrbücher der Schule ersetzt¹¹ und dadurch die Bischöfe, Äbte und einflussreichen Kleriker der persischen Kirchen, die oft Absolventen der Schule von Edessa waren, maßgeblich geprägt. Daher stellt das theodoranische Glaubensbekenntnis der Synode von Katholikos Aqaq keine Neuerung – geschweige denn ein explizites kirchenoffizielles Bekenntnis zum Nestorianismus –, sondern vielmehr eine Formulierung der in den persischen Kirchen schon traditionell gewordenen Christologie Theodors dar.¹² Dass dies dem streitbaren Miaphysiten Symeon von Beth Arscham als eigenwillige Übernahme des Nestorianismus und Verrat am Glauben der Apostel erscheinen musste, ist kaum überraschend.

Unter Berücksichtigung besagter Aspekte der kirchenpolitischen Entwicklung lässt sich zwar sagen, dass die Kirchen des Perserreichs bzw. ihre Bischöfe auf den Synoden von 484 und 486 nur ihre eigene „theodoranische“ Tradition festschrieben; dies geschah aber in einer Zeit, in der die byzantinische Kirche mit immer größeren Zugeständnissen an die Miaphysiten die Überwindung der Abspaltung der miaphysitischen Kirchen Ägyptens, Syriens und Palästinas anstrebte. Die Verurteilung von Nestorios und das Beiseitelegen oder sogar die Verwerfung der Theologie Theodors und seiner „Schule“ waren die selbstverständliche Basis dieses Versuchs. Daher bedeutete die Bestätigung der theologischen Autorität Theodors –

1994), pp. 69-85; Ders., „The Christology of the Church of the East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries: Preliminary Considerations and Materials“, Ders., *Studies in Syriac Christianity* (CS357; Hampshire 1992), XII (pp. 125-142), bes. pp. 126-127; vgl. D. WINKLER, *Ostsyrisches Christentum – Untersuchungen zu Christologie, Ekklesiologie und zu den ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens* (Münster, 2003), bes. pp. 66-69.

¹⁰ Dazu s. J.-M. VOSTÉ, „De versione syriaca operum Theodori Mopsuesteni“, OCP 7 (1942), pp. 477-481; P. YOUSIF, „Traduzioni siriane di Teodoro di Mopsuestia“, *Autori classici in lingue del vicino e medio Oriente*, ed. G. FIACCADORI (Roma, 1990), pp. 141-162, bes. 145 ff.

¹¹ S. Barḥadbšabbā von Ḥalwān, *Cause de la fondation des écoles*, ed. A. SCHER, PO 4,4 (Paris, 1907), p. 382.

¹² Vgl. BROCK, *The Church of the East in the Sasanian Empire*, pp. 75-6.

ganz unabhängig von der Intention der ostsyrischen Bischöfe – faktisch nicht nur eine Besiegelung des ohnehin schon bestehenden Bruchs jeder kirchlichen Gemeinschaft mit den Miaphysiten, sondern auch die Vertiefung der Entfremdung von der byzantinischen Reichskirche¹³. Zur Zeit der Kaiser Zenon und Anastasios bestünde allerdings die einzige den ostsyrischen Bischöfen offen stehende Alternative in der Übernahme des Miaphysitismus. Ferner waren die zwei Synoden keine eigenmächtige Initiative der Bischöfe, sondern gleichsam die Eisbergspitze eines jahrzehntelangen unerbittlichen Nahkampfes zwischen Miaphysiten und Dyophysiten-Theodoranern, der in den einzelnen Bistümern und Gemeinden des Grenzgebietes zwischen Ostrom und Sassanidenreich zäh ausgetragen wurde. Insofern stellt die Unsicherheit bezüglich der Datierung der Homilie Narsais – es lässt sich nicht einmal mit Sicherheit sagen, ob sie vor oder nach den zwei Synoden verfasst worden ist – der Beleuchtung ihrer Intention kein unüberwindbares Hindernis dar.

Von besonderer Bedeutung bezüglich der Rolle Narsais in dieser Auseinandersetzung ist die Revidierung durch St. Gerö der schon erwähnten herkömmlichen Ansicht, dass Bischof Barsauma von Nisibis der große Protagonist der kirchenpolitischen Entwicklungen im Perserreich war. Gegen die ältere Kirchengeschichtsschreibung, die in Barsauma nicht nur den Urheber der Abspaltung der persischen Kirchen und der Aufhebung des Zölibats, sondern auch das militärische Oberhaupt blutiger Verfolgungen gegen die Miaphysiten sah, vertrat Gerö die Position, dass seine – gewiss wichtige – kirchenpolitische Rolle insgesamt weit überbetont gewesen sei.¹⁴ Seine Hauptleistung bestehe in der Gründung der Schule von Nisibis.¹⁵ Da Bischof

¹³ Vgl. W. HAGE, "Die Kirche des Ostens: Kirchliche Selbständigkeit und kirchliche Gemeinsamkeit im fünften Jahrhundert", After BARDAISAN: *Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers*, eds. G. J. REININK – A. C. KLUGKIST (Leuven, 1999), pp. 141-148.

¹⁴ S. St. GERÖ, *Barsauma of Nisibis and Persian Christianity in the Fifth Century* (CSCO Subsidia 63; Louvain, 1981), bes. pp. 94-96.

¹⁵ In der Einleitung zu den Statuten der Schule von Nisibis wird die erste Fassung der Kanones der Schule, d.h. gleichsam das Gründungsgesetz derselben, dem Bischof Barsauma zugeschrieben: s. *The Statutes of the School of Nisibis*, ed. A. VÖÖBUS (Stockholm, 1962), p. 58. A. Vööbus hat dennoch vertreten, dass der Urheber dieser Kanones Narsai gewesen sein muss; die spätere historische Überlieferung habe dann in ihrem Versuch, die Gründung der Schule mit bischöflicher Autorität zu versehen, die Urheberschaft der Kanones auf Barsauma projiziert. Für A. Vööbus sei somit Narsai der wahre Gründer der Schule gewesen; s. A. VÖÖBUS, *History of the School of Nisibis* (CSCO Subsidia 26; Louvain, 1965), p. 91f. Dagegen argumentiert Gerö, dass die Gründung der Schule Barsauma zuzurechnen ist, denn nur dieser verfügte über die kirchenpolitische Macht und das persönliche Durchsetzungsvermögen, das die Gründung einer kirchlichen Bildungsinstitution solchen Formats voraussetzt.

Barsauma und Narsai über Jahrzehnte hinweg engste Mitarbeiter waren,¹⁶ bedeutet diese Revidierung der Rolle Barsaumas auch eine entsprechende Revidierung der kirchenpolitischen Rolle Narsais. Dies mindert aber keineswegs den – auch kirchenpolitischen – Einfluss seiner Theologie, seiner Lehrtätigkeit und seiner Predigt.

Vor diesem leider unklaren Hintergrund soll nun versucht werden, in der Homilie selbst Hinweise auf die Intention ihres Autors zu finden.

2. Die Hauptinhalte der Homilie Narsais „Über die Väter, die Lehrer“ vor ihrem kirchenhistorischen Hintergrund

Die Inhalte dieses Memra lassen sich im Großen und Ganzen drei Themenbereichen zuordnen: 1. Die „drei Lehrer“ als leidende Gerechte, verfolgt durch die vom Satan inspirierten Cyrillianer. 2. Eine poetische Erzählung des Lebens der drei Lehrer, der theologisch-kirchlichen Kämpfe, die sie auszufechten hatten, und der christologischen Konzilien des 5. Jh.s. Diese Erzählung ist primär eine Lobrede an die drei Vertreter der antiochenischen Schule und zugleich eine Apologie gegenüber und eine Anklage gegen deren theologischen Gegner. 3. Eine stark vereinfachte und tendenziöse Darstellung der christologischen Unterschiede zwischen Theodoranern und Cyrillianern.

Nach einer einleitenden Entfaltung des Motivs des leidenden Gerechten werden die zwei letztgenannten Themenbereiche, d.h. Leben und Lehre der drei Lehrer, im Hauptteil der Homilie zusammen behandelt.¹⁷

a. Die leidenden Gerechte

Das Memra fängt mit einem einleitenden Lob an die leidenden Gerechten an. Die drei Lehrer werden in den ersten 8 Druckseiten des Memra nicht benannt. Dennoch wird ihre Identität – zumindest bei Diodor und Theodor – dem vorbereiteten Hörer bzw. Leser unmissverständlich angedeutet: „die Wahrheitsliebenden [wörtl. die Wahrhaftigen] haben den Sinn

¹⁶ Die Beziehung zwischen beiden Männern sei nach Barhadbeschabba so eng gewesen, dass Narsai in der ersten Periode seiner Arbeit als Leiter der Schule direkt neben dem Bischofshaus wohnte. Allerdings wurde die harmonische Zusammenarbeit aus uns unbekannten Gründen abrupt abgebrochen. Barhadbeschabba gibt dem durch Narsais Berühmtheit gereizten Neid der Frau Barsaumas die Schuld. Als Narsai nach einem siebenjährigen Intermezzo nach Nisibis zurückkehrte, um sein altes Amt wieder zu bekleiden, bezog er diesmal vorsichtigerweise eine Wohnung, die vom Bischofshaus etwas entfernt lag; s. Barḥadbšabbā ‘Arbāyā, *Geschichte der heiligen Väter, die um der Wahrheit Willen verfolgt worden sind*, Teil 1, ed. F. NAU, PO 9/5 (Paris, 1913), pp. 609-610.

¹⁷ Für eine detaillierte Gliederung s. McVEY, *The Mēmrā of Narsai on the Three Nestorian Doctors*, pp. 88-89.

der göttlichen Bücher erfasst / und haben die Kraft ihrer [sc. der Bücher] Einsichten genau ausgelegt”,¹⁸ wogegen “die Frechen [sc. Cyrill und seine Anhänger] mit großer Gewalt den Kennern der Wahrheit Unrecht getan haben”.¹⁹ Narsai verbindet dann das Schicksal seiner Helden mit den leidenden Gerechten der alttestamentlichen Heilsgeschichte, ferner mit dem Messias als Urbild des leidenden Gerechten und schließlich mit den Gerechten des Neuen Bundes, die nach dem Vorbild Christi gleichfalls leiden müssen.²⁰ Das Bindeglied zwischen all diesen Gerechtenschicksalen ist der gemeinsame Feind, der Böse, der “durch die Munde” der bösen Menschen “gegen die Wahrheitsliebenden aller Zeiten kämpft / und durch ihre Zungen die Reihen der Glaubenden zerstört”.²¹ Die zeitgenössischen Gerechten, so die Botschaft Narsais, werden genauso wie die Gerechten aller Zeiten und vor allem Jesus Christus gerade deswegen vom Urfeind hart verfolgt, “weil er weiß, dass sie die Höhe der Gebäude seines Betrugs zerstören können”,²² also gerade weil sie gerecht und wahrheitsliebend sind. Diese Stilisierung der drei Theologen zu leidenden Gerechten arbeitet im Sinne der schon neutestamentlichen Auffassung einer Kontinuität zwischen den verfolgten Gerechten und Propheten und den verfolgten ersten Christen, die im Leiden Christi theologisch begründet und mit Sinn erfüllt wird.

b. *Christologische Positionen*

Nach dieser allgemeinen Einleitung kommt Narsai dazu, konkreter über “die drei Männer..., die schön lehrten”²³ zu sprechen. Als Lehre der drei Väter wird erwartungsgemäß die in den aktuellen Auseinandersetzungen angefochtene Christologie Theodors vorgestellt. Narsai zeigt keine Kenntnisse der theologischen Werke des Nestorios. Sein Werk und Denken ist von Theodors Theologie durchtränkt.²⁴ In gedrängter und vereinfachter Art, wie die literarische Form der metrischen Homilie nahe legt, kann Narsai eine korrekte Skizze der Christologie Theodors, die ja in ihren Grundzügen auch seine eigene Christologie ist, zeichnen. Im Anfang steht der Begriff der Unterscheidung (ܠܚܝܬܐ): “in ihren Büchern haben sie [sc. die drei Lehrer] von der Unterscheidung zwischen dem Wort und dem

¹⁸ ܠܠܝܠܐ ܕܡܬܠܝܬܐ ܕܡܬܠܝܬܐ ܕܡܬܠܝܬܐ ܕܡܬܠܝܬܐ ܕܡܬܠܝܬܐ ܕܡܬܠܝܬܐ (Ebd., p. 451,6-7).

¹⁹ ܕܡܬܠܝܬܐ ܕܡܬܠܝܬܐ ܕܡܬܠܝܬܐ ܕܡܬܠܝܬܐ ܕܡܬܠܝܬܐ (Ebd., p. 450,10).

²⁰ Ebd., p. 451,21-453,5.

²¹ ܕܡܬܠܝܬܐ ܕܡܬܠܝܬܐ ܕܡܬܠܝܬܐ ܕܡܬܠܝܬܐ ܕܡܬܠܝܬܐ ܕܡܬܠܝܬܐ (Ebd., p. 451,16-7).

²² ܕܡܬܠܝܬܐ ܕܡܬܠܝܬܐ ܕܡܬܠܝܬܐ ܕܡܬܠܝܬܐ ܕܡܬܠܝܬܐ (Ebd., p. 452,24).

²³ ܕܡܬܠܝܬܐ...ܕܡܬܠܝܬܐ ܕܡܬܠܝܬܐ (Ebd., p. 453,6).

²⁴ S. z.B. Ph. GIGNOUX, “Introduction”, in: *Narsai, Homilies sur la création*, ed. Ph. GIGNOUX, PO 34, 3/4 (Turnhout, 1968), bes. pp. 501-2.

Leib geschrieben”,²⁵ “sie haben die Natur des [göttlichen] Wesens und die menschliche Natur offenbart und erklärt / sie haben die Naturen unterschieden, damit die Ordnung derselben nicht vermischet werde”.²⁶ Gleich im nächsten Vers kommt die im Prosopon bestehende Einheit Jesu Christi als zweiter Schritt dieser von der Unterscheidung der Naturen ausgehenden Christologie²⁷: “und sie [sc. die drei Lehrer] haben diese [sc. die zwei Naturen] zusammengeführt zur Einheit des einen Prosopon / ein Prosopon, so haben die Sterblichen das Wort und den Leib genannt”.²⁸

Auf diese Beleuchtung des Geheimnisses Christi haben nun die vom Teufel gelenkten Parteigänger Cyrills, so Narsai, mit blinder Verwerfung, mit Beschimpfungen und Vertreibungen reagiert. Sie haben die Antiochener als böseartig und – interessanterweise – Theodor als *مُشَكِّك*,²⁹ d.h. “Zweifler” bzw. im gegebenen Kontext “Skeptiker”, bezeichnet. Narsai bezieht sich hier auf eine weit verbreitete ablehnende Haltung gegenüber Theodor: Wie A. de Halleux gezeigt hat, wurde die Unterscheidungschristologie und historische Bibelexegese des Bischofs von Mopsuestia von einem großen Teil der syrischen Theologen und Mönche als gefährlicher Rationalismus empfunden, der den einfachen Glauben gefährde. Die vermeintlich einfache Lehre Cyrills erschien als das beste Gegengift.³⁰ Es ist wahrscheinlich, dass Narsai gerade auf diese Abschätzung der Theologie Theodors reagieren will, wenn er nachdrücklich wiederholt, dass Theodor (bzw. die drei Lehrer) das Geheimnis Christi beleuchtet habe: Was die miaphysitischen Gegner als ungläubigen Rationalismus betrachten, sei in Wahrheit von Gott inspirierte Beleuchtung des göttlichen Geheimnisses.³¹ Eine indirekte Antwort auf dieselbe Abschätzung könnte auch Narsais scharfer Vorwurf darstellen, dass die Gegner Theodors seine Texte nicht verstehen können, und im Ganzen unwissend und geistig beschränkt seien: “die Ignoranten (*ἰδιώται*) haben einen fürchterlichen Zorn gegen die Wissenden”.³² Die implizite Aussage lautet anscheinend: Nicht Theodor ist ein gottloser Rationalist, seine Gegner sind nur zu einfältig für seine Theologie.

²⁵ *ܠܝܒܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ* (Narsai, *Über die Väter, die Lehrer*, p. 470,21).

²⁶ *ܠܝܒܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ* (Ebd., p. 471,1-2).

²⁷ Vgl. ABRAMOWSKI, *Narsai, Homilie XI “Über die Lehrer, die Väter”, 343-5.*

²⁸ *ܠܝܒܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ* (Ebd., p. 471,3-4).

²⁹ Ebd., p. 461,21.

³⁰ DE HALLEUX, *Philoxène de Mabbog*, 20ff.

³¹ Theodor hat “nichts Verborgenes gelassen, das er nicht geoffenbart und gezeigt hat” (Narsai, *Über die Väter, die Lehrer*, p. 461,4) “er hat ihnen [den Einwohnern Mopsuestias] beigebracht, in die nicht geoffenbarten Dinge schön zu sehen” (Ebd., p. 462,19).

³² *ܠܝܒܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ* (Ebd., p. 476,16).

Mit den Anfängen der Spannungen zwischen Nestorios und Cyrill direkt nach der Erhebung des Ersteren zum Bischofsstuhl Konstantinopels beginnend, schildert Narsai den Kampf Cyrills gegen Nestorios, wobei der Bischof von Alexandrien als neiderfüllter Ägypter³⁸ stilisiert und somit gemäß der biblischen Diktion des Memra mit dem alttestamentlichen Pharaon parallelisiert wird. Die Verurteilung des Nestorios auf dem Konzil von Ephesos wird von Narsai als ein falscher Sieg des Ägypters gegen den Kämpfer der Wahrheit dargestellt, der durch Bestechung von Weibern erkaufte worden sei: "Eine Versammlung der Lüge versammelte er [sc. Cyrill] und führte sie gegen die Wahrheitsliebenden / und benannte sie mit dem erlesenen und reinen Namen einer Synode / und diese Versammlung setzte den Gerechten [sc. Nestorios] von seinem Priesteramt ab / gemeinsam mit Frauen, die zur Verschwörung der Priester halfen".³⁹ In vager aber unzweideutiger Weise werden ferner das ephesinische Gegenkonzil der orientalischen Bischöfe unter Johannes von Antiochien, das Nestorios rehabilitiert und Cyrill und Memnon abgesetzt hatte, sowie der spätere Rückzug des Johannes und seiner Bischöfe, die Verurteilung des Nestorios durch denselben und der Kompromiss mit Cyrill im Jahr 433 angedeutet: "O warum geschah die Parteilichkeit bei den Einsichtigen / die gerecht urteilten, dann aber sich umkehrten und gesetzlos verurteilt haben / es war gerecht das Gericht, das die Anathematismen des Ägypters brach / es war aber ungerecht, den Mann zu verurteilen, der sie [sc. die Anathematismen] zunichte machte".⁴⁰

³⁸ S. Narsai, *Über die Väter, die Lehrer*, pp. 464,15-465,5.

[illegible]

⁴¹ S. ABRAMOWSKI, *Narsai, Homilie XI "Über die Väter, die Lehrer"*, p. 340.

⁴² 𐭪𐭫𐭮𐭭𐭮𐭭𐭮𐭭 (Narsai, *Über die Väter, die Lehrer*, p. 468,21).

gegen die Lehre von dem "Körper und dem [göttlichen] Wesen"⁴³ mit denjenigen gegen "das Wort von der Vermischung".⁴⁴ Chalkedon habe eine gefährliche theologische Unklarheit, und somit Kirchenspaltungen, bewirkt.⁴⁵ Immerhin wird Chalkedon als *ἡ ἁγία σύνοδος*, "ökumenische Versammlung", bezeichnet⁴⁶ und als drittes Konzil nach Nizäa und Konstantinopel gezählt, wie L. Abramowski gegen die Interpretation des Editors und Übersetzers F. Martin gezeigt hat,⁴⁷ während das Konzil von Ephesos wie gesagt völlig abgewertet wird. Weil Narsai das Konzil von Ephesos nicht als solches anerkennt, kann er sagen, dass keiner der drei Lehrer jemals von einem ökumenischen Konzil verurteilt worden sei, da sie zur Zeit der drei Konzilien entweder noch nicht geboren bzw. noch keine Bischöfe gewesen wären (d.h. in Nizäa und Konstantinopel⁴⁸) oder schon gestorben waren (in Chalkedon).⁴⁹ Diese Behauptung Narsais ist unverzichtbarer Teil seiner Verteidigungsstrategie, die die Gegner der drei Lehrer wiederholt dazu herausfordert, entweder selbst durch theologische Argumentation die angeblichen Irrlehren der drei Antiochener als solche zu beweisen⁵⁰ oder ein Konzil zu nennen, das diese zunächst gehört und erst dann verurteilt hätte.

d. Direkte Bezüge auf die kirchenpolitische Lage

Besonders aufschlussreich in Bezug auf die hier gestellte Frage sind die verhältnismäßig wenigen Bezugnahmen Narsais auf die aktuelle Situation der Kirchen Persiens, auf die Auseinandersetzung um die Christologie Theodors und auf den eigenen Standort in diesem Rahmen. Die tiefe dogmatische Entfremdung von der byzantinischen Kirche sowie von den Miaphysiten und der einhergehende Riss in der kirchlichen *Communio* ist für Narsai eine feststehende, wenn auch höchst bedauerliche Wirklichkeit.⁵¹ Die in dieser Homilie umrissene christologische Grunddifferenz wird als legitimer tragfähiger Grund dieses Risses – modern formuliert: als

⁴³ *ἡ ἁγία σύνοδος* (Ebd., p. 468,12).

⁴⁴ *ἡ ἁγία σύνοδος* (Ebd., p. 468,10).

⁴⁵ Vgl. Evagrius, *Historia Ecclesiastica* III, 30, ed. BIDEZ-PARMENTIER (Amsterdam, 1964), p. 126,5-30.

⁴⁶ Narsai, *Über die Väter, die Lehrer*, p. 468,21.

⁴⁷ S. L. ABRAMOWSKI, "Das Konzil von Chalkedon in der Homilie des Narses über die drei nestorianischen Lehrer", *ZKG* 66 (1954/55), pp. 140-143; vgl. C. SFAIR, "L'ortodossia di Narsai rilevata dalla sua omilia sui dottori greci", *Bessarione* 33 (1917), pp. 313-327, bes. 319, Anm. I.

⁴⁸ Dies ist allerdings nur zum Teil richtig, da Diodor 381 als Bischof von Tarsos am Konzil von Konstantinopel teilnahm.

⁴⁹ Nestorios ist kurz vor dem Konzil gestorben.

⁵⁰ Narsai, *Über die Väter, die Lehrer*, p. 464,1-6.

⁵¹ Nach Chalkedon "vermehrten sich unter den Christen die Spaltungen, die unzählbar sind" (Narsai, *Über die Väter, die Lehrer*, p. 469,6); in Bezug auf diese Entwicklung sagt

Mit einem unmissverständlich persönlichen Ton spricht Narsai von der aktuellen miaphysitischen Propaganda gegen Theodor und seine Theologie: Viele nennen ihn einen falschen Lehrer und verurteilen seine Unterweisungen.⁵⁵ In einem autobiographischen Exkurs bezieht sich Narsai auf seine eigene Studienzeit in der Schule der Perser in Edessa, wo Theodors

⁵⁵ S. Narsai, *Über die Väter, die Lehrer*, p. 457, 3-4; Ebd., p. 461, 21; Ebd., pp. 469-470.

Diese Homilie konnte zugleich auch eine weit über die Grenze der Schule von Nisibis hinausgehende Wirkung erzielt haben:⁵⁹ Narsai wollte die Auffassung der „theodoranischen“ Partei zu den aktuellen kirchenpolitischen Entwicklungen, ihrer Vorgeschichte und ihren theologischen Hintergründen nicht nur der nisibenischen Schule darstellen, sondern in möglichst allen Kirchen des Perserreichs verbreiten. Als literarische Gattung war die metrische Homilie bestens geeignet, die aufgeführten kirchengeschichtlichen und theologischen Inhalte einem breiten Kreis von Hörern und Lesern zu vermitteln. Dies bestätigt auch Barhadbeschabba: „Er [sc. Narsai] stellte das wahrhaftige Denken der Orthodoxie in die elegante Form der Memre in angenehmen Melodien. Und er komponierte den Sinn der Schrift nach dem Denken der heiligen Väter, in angenehmen Antiphonen, ähnlich wie der selige David“.⁶⁰ Dass das Memra als literarische Form das ideale Mittel für katechetische oder propagandistische Zielsetzungen war, und zwar vor allem wegen seiner Verbindung mit angenehmer Musik, wird von Ephräm dem Syrer⁶¹ und vom Edessenischen Autor seiner wahrscheinlich im 6. Jh. abgefassten syrischen Vita bestätigt, und zwar mit Aussagen, die denjenigen Barhadbeschabbas sehr ähneln – sogar mit demselben Vergleich mit David.⁶² Ferner wurden die Homilien des schon seit seiner Lehrtätigkeit in Edessa besonders berühmten Narsai schnell kopiert und verbreitet, und in den ostsyrischen Kirchen vorgelesen.⁶³ Dies bezeugt eine weitere Nachricht Barhadbeschabbas: Als Narsai nach dem erwähnten Abbruch seiner Freundschaft mit Bischof Barsauma von Nisibis⁶⁴ die Stadt verlassen und sich in Kefar Mari-Kloster von Qardu niedergelassen hatte, schrieb er von dort aus zwei Memra, „das eine über sich selbst...und das andere...über

⁶⁴ S. oben, Anm. 16.

Preis einer endgültigen Kirchenspaltung, wird in diesem Memra energisch begründet und unterstützt. Die oben skizzierten Hauptinhalte der Homilie weisen darauf hin.

Es ist ferner anzunehmen, dass die rhetorische Entfaltung der Auffassung Narsais bezüglich des christologischen Grunddissenses und der damit einhergehenden kirchenpolitischen Auseinandersetzungen nicht nur dazu bestimmt war, die theodoranischen Bischöfe bzw. Gemeinden in ihrer Standhaftigkeit zu unterstützen, sondern auch, ihnen das (in den aktuellen Konflikten wohl) nötige Mindestmaß an Kenntnissen über den historischen Prozess der Entstehung des Risses in der kirchlichen *Communio*, über die wichtigsten theologischen Unterschiede zwischen dem eigenen Lager und demjenigen der benachbarten miaphysitischen Syrer sowie über den einige Jahrzehnte zurückliegenden Konflikt zwischen den „theologischen Vätern“ der zwei Lager zu vermitteln. Von dieser katechetischen Zielsetzung her ist die von Details und konkreten Daten entblößte Erzählung des christologischen Streites, die vereinfachte, untechnische Darstellung des christologischen Dissenses sowie Narsais Zerrbild der cyrillianischen Theologie zu verstehen.

Man dürfte schließlich als einen Hinweis für die hier vorgeschlagene Hypothese bezüglich der Intention der Homilie auch die Tatsache betrachten, dass wesentliche Interpretationen zur Geschichte der christologischen Auseinandersetzungen und zu ihren Protagonisten, die in diesem Memra erstmals so formuliert worden sind, auch von späteren wichtigen ostsyrischen Autoren bzw. von der ostsyrischen kirchlichen Tradition nachdrücklich vertreten werden. Es handelt sich vor allem um folgende Punkte:

1. Diese Homilie ist der erste syrische Text, der Nestorios als Lehrautorität darstellt. Nestorios wurde im Lauf des 6. Jh.s in den persischen Kirchen als rechthgläubiger, ungerecht verurteilter Vertreter der Theologie Theodors allmählich anerkannt, obgleich sein spät ansetzender Einfluss auf die Theologie der ostsyrischen Kirche beschränkt blieb. Diese Anerkennung ist nicht zuletzt daraus ersichtlich, dass Mar Aba in den zwanziger bzw. dreißiger Jahren des 6. Jh. bei seiner Reise im byzantinischen Reich Werke des Nestorios sammelte.⁶⁹ Ferner macht unsere Homilie zum ersten Mal aus Diodor von Tarsos, Theodor von Mopsuestia und Nestorios eine Dreieheit der rechthgläubigen griechischen Kirchenväter. Die drei Theologen

⁶⁹ S. L. ABRAMOWSKI, *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius* (CSCO Subsidia 22; Louvain 1963), pp. 7-13; vgl. Nikolai N. SELEZNYOV, „Nestorius of Constantinople: Condemnation, Suppression, Veneration; with Special Reference to the Role of his Name in East-Syriac Christianity“, in: *JEastCS* 62 (2010), 165-190.

gese und der Glaubenslehre in den Werken der “Väter der katholischen Kirche”⁷⁶ zerstreut gewesen. Erst Theodor konnte eine gelungene Synthese (ܚܕܐܬܐ ܕܚܝܬܐ) all dieser zerstreuten “Traditionen der ersten [Autoren]”⁷⁷ vollbringen. Nur er konnte “das Gute vom Schlechten unterscheiden”.⁷⁸ Bei einer solchen Einschätzung Theodors wird die Anerkennung seiner Theologie (das Bekenntnis zum “Theodoranismus”) gleich zum Prüfstein der Rechtgläubigkeit.

4. Schließlich ist das Motiv des leidenden Gerechten zu erwähnen, das in der Selbstdarstellung der ostsyrischen Kirche stets präsent blieb. Ein Beispiel ist das schon zitierte Geschichtswerk des Barhadbeschabba Arbaya, das als “Geschichte der heiligen Väter, die um der Wahrheit Willen verfolgt worden sind” konzipiert ist.⁷⁹

Man darf freilich nicht daraus schließen, dass Narsai, oder gar diese Homilie, die direkte Quelle der späteren ostsyrischen Autoren seien. Es steht aber fest, dass Narsai – und insbesondere dieses Memra – eine bedeutende Rolle bei der Etablierung dieser für das ostsyrische Christentum grundlegenden kirchengeschichtlichen und theologischen Auffassungen gespielt hat. Gerade diese Einflussnahme dürfte die letzte Intention der Verfassung der Homilie “Über die Väter, die Lehrer” gewesen sein.

Summary

Narsai’s homily “About the Fathers, the Teachers Diodore of Tarsos, Theodore of Mopsuestia and Nestorios”, is a document of primary importance for reconstructing the process that finally led to the separation of the East Syriac Church from both its Miaphysite neighbours and the Chalcedonian Byzantine Orthodoxy. In this homily an “official speaker” of the East Syriac Dyophysites, such as Narsai, for the first time overtly declares Nestorios to be a theological ancestor of the tradition he stands for and rejects Chalcedon, thus taking an unequivocal stand on two issues that were open for discussion up to then. The question this article poses is: What were the intentions of the author when he took these ground-breaking steps? Which audience did he have in mind and what did he wish to achieve with this homily? The primary audience of the homily could have well been the students and teachers of the School of Nisibis. However, as the historical context of its composition and its wide dissemination may show, Narsai

⁷⁶ ܚܕܐܬܐ ܕܚܝܬܐ ܕܚܝܬܐ (Ebd., p. 378, 13).

⁷⁷ ܚܕܐܬܐ ܕܚܝܬܐ (Ebd., p. 378, 15).

⁷⁸ ܚܕܐܬܐ ܕܚܝܬܐ...ܚܝܬܐ (Ebd., p. 378, 14).

⁷⁹ Barhadbšabbā ‘Arbāyā, Geschichte der heiligen Väter, p. 495. Dasselbe Motiv ist auch von miaphysitischen Autoren und Kirchenpolitikern intensiv in Anspruch genommen worden, wie u.a. die Briefe des Jakob Baradäus belegen können.

meant this homily to serve a bigger cause: To spread the views of the “Theodoran” party, to which he adhered (further leading personalities being Barsauma of Nisibis and the Catholicos Aqaq), as widely as possible among the Syriac communities on Sassanian territory and their bishops. These views entailed a resoluteness to defend “Theodoran” orthodoxy even at the cost of breaking with the “Western” Churches, and it was primarily this resoluteness that Narsai, presumably in cooperation with Barsauma, wanted to convey to the East Syriac clergy and its leadership when writing this homily.

A Fragment of Colossians with Hiberno-Latin Glosses in St. Gall, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 1395*

Brandon W. HAWK

(Storrs)

Since the appearance of Bernhard Bischoff's landmark study of the so-called "symptoms" of Hiberno-Latin and Irish-influenced exegesis,¹ one major issue that continues to pervade scholarship is the lack of accessible texts for full assessment of the field.² Especially apparent is the need for access to works that have definite Irish authorship (in contrast to possible Irish influence), with which to compare other works for Hiberno-Latin characteristics. A long-term solution has been undertaken under the auspices of the Brepols Corpus Christianorum series, with several volumes published to date, though much more material has yet to be printed.³ More recently, the digitization of manuscripts and open-access archives have

* I would like to thank Frederick M. Biggs, Martin McNamara, and two anonymous readers for *Sacris Erudiri* for reading and commenting on earlier versions of this article. Any remaining mistakes are my own.

¹ B. BISCHOFF, "Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter," *Sacris Erudiri*, 6 (1954), pp. 189-279; repr. with revisions in his *Mittelalterliche Studien: Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte*, 3 vols., Stuttgart, 1966-1981, 1:205-273; English translation by C. O'GRADY, "Turning-Points in the History of Latin Exegesis in the Early Middle Ages," in *Biblical Studies: The Medieval Irish Contribution*, ed. by M. McNAMARA, Dublin, 1975 (Proceedings of the Irish Biblical Association, 1), pp. 74-160. Hereafter, references are to the English translation.

² The bibliography on this subject is extensive, but, most recently, arguments and scholarship have been summarized and analyzed from both sides of the debate by M. W. HERREN, "Irish Biblical Commentaries Before 800," in *Roma, magistra mundi: Itineraria culturae medievalis: Mélanges offerts au Père L. E. Boyle à l'occasion de son 75e anniversaire*, ed. by J. HAMESSE, 3 vols., Louvain-le-Neuve, 1998 (Textes et études du moyen âge, 10), 1:391-407; M. GORMAN, "The Myth of Hiberno-Latin Exegesis," *Revue Bénédictine*, 110 (2000), pp. 42-85; C. D. WRIGHT, "Bischoff's Theory of Irish Exegesis and the Genesis Commentary in Munich clm 6302: A Critique of a Critique," *The Journal of Medieval Latin*, 10 (2000), pp. 115-175; and D. Ó CRÓINÍN, "Bischoff's Wendepunkte Fifty Years On," *Revue Bénédictine*, 110 (2000), pp. 204-237.

³ See, for example, the various series at *Corpus Christianorum*, <http://www.corpuschristianorum.org/series/index.html>, accessed January 2013.

aided in providing direct access to unedited texts, as will be evident in the present article.

Comparison was, of course, a major part of Bischoff's original discussion and catalogue, as he used identifiably Irish works to establish distinctive characteristics of and relationships among early medieval texts with Hiberno-Latin associations.⁴ He was, subsequently, able to provide a framework for identifying further works related to Irish learning through what he called "Irish symptoms."⁵ The traits that Bischoff singled out included, most basically, paleographical features of Irish affiliation. Beyond paleography, he also discussed typical titles such as *ecloga* and *pauca*, citations of authorities with phrases such as *aliter* and *alii dicunt*, as well as verbal phrases derived from Old Irish such as *non deficile* (*ni anse*). Other characteristics include thematic motifs addressing predominantly literal (non-allegorical) interpretations, the formula of *locus, tempus, persona*, the names of things in Hebrew, Greek, and Latin (the three sacred languages), first things or events, the active and contemplative life, and a fondness for comparison and enumeration. Bischoff also indicated the preservation in Irish knowledge and preservation of certain materials otherwise lost in Latin learning, such as Christian apocrypha, Greek Antiochene teachings, and Pelagian commentaries.

Although Bischoff's claims have received criticism—especially the unwarranted reproach that his methods were circular—the general framework still remains a mainstay for the study of early medieval exegesis.⁶ Regarding the reception of Bischoff's work, Charles D. Wright summarizes, "What remains controversial is the degree to which these symptoms are sufficient to establish Irish authorship as opposed to Irish influence."⁷ Many of the debates over Hiberno-Latin exegesis thus revolve around problems of Irish identification and comparison of distinctive features, and scholarship has focused mainly on a few unique manuscripts. The need for comparative texts, therefore, remains a major obstacle as long as manuscripts remain unknown or unacknowledged for their contributions to early medieval exegetical traditions.

One largely unacknowledged commentary of Irish learning is found in St. Gall, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 1395, pages 440-441 (Images 1 and 2).⁸ This fragment includes, in Irish script, the Epistle of Paul to the

⁴ BISCHOFF, "Turning-Points," discussion at pp. 74-94, and catalogue at pp. 95-149.

⁵ For the phrase, see *ibid.*, 83-84.

⁶ See above, n. 2.

⁷ *The Irish Tradition in Old English Literature*, Cambridge, 1993 (Cambridge Studies in Anglo-Saxon England, 6), p. 17.

⁸ See G. SCHERRER, *Verzeichniss der Handschriften der Stiftsbibliothek von St. Gallen*, Halle, 1875, repr. Hildesheim, 1975, pp. 461-464, at p. 464; available in electronic form through

Colossians 3, 5-23, accompanied by a series of marginal comments on the text. Despite the unique character of this fragment, its role within the tradition of Irish learning has been little recognized.⁹ Yet, as one of only a few extant manuscripts of the Pauline Epistles with Irish associations, it is a valuable witness to the biblical text for scholars of Hiberno-Latin studies. Furthermore, many of the annotations on the biblical text derive from Pelagius' *Expositiones xiii epistularum Pauli*, and provide further evidence for the transmission of this commentary in the early medieval period. In the following article, I offer a description, analysis, and edition of the fragment and accompanying glosses. While comprising only a single leaf, front and back, the Colossians fragment offers significant contributions to the knowledge of Irish biblical texts, exegesis, and interactions with the wider world of early medieval Europe.

1. *Physical Description*¹⁰

Now part of St. Gall 1395, the Colossians fragment comprises the ninth codicological unit of fourteen total groups bound together in 1822 by Ildefons von Arx (1755-1833), former abbey librarian. Titled *Veterum Fragmentorum Manuscriptis Codicibus detractorum collectio, Tomus II* by von Arx,¹¹ the entire codex includes 473 pages, made up of fourteen individual codicological units dated between the fifth and tenth centuries. Just as the

the Stiftsbibliothek St. Gall, <http://www.stiftsbibliothek.ch/media/handschriften/index.htm>, accessed January 2013; E. A. LOWE, *Codices latini antiquiores: A Paleographical Guide to Latin Manuscripts Prior to the Ninth Century*, 11 vols. plus supplement, Oxford, 1934-1971 [hereafter *CLA*, by vol. and no.], 7:984-991 (though reference to pp. 440-441 is not included); and description and images at *e-codices: Virtual Manuscript Library of Switzerland*, <http://www.e-codices.unifr.ch>, accessed January 2013.

⁹ For example, this fragment is not mentioned in J. F. KENNEY, *The Sources for the Early History of Ireland: Ecclesiastical, An Introduction and Guide*, New York, 1929, repr. New York, 1966 (Records of Civilization, 11), although St. Gall 1395 is discussed generally at pp. 700-701; BISCHOFF, "Turning-Points"; nor J. F. KELLY, "A Catalogue of Early Medieval Hiberno-Latin Biblical Commentaries (II)," *Traditio*, 45 (1989-1990), pp. 393-434 [hereafter "Catalogue (II)," by no.]. One notable exception is its inclusion in M. LAPIDGE and R. SHARPE, *A Bibliography of Celtic-Latin Literature, 400-1200*, Dublin, 1985 (Royal Irish Academy Dictionary of Medieval Latin from Celtic Sources, Ancillary Publications, 1) [hereafter *BCLL*, by no.], 808.

¹⁰ This description relies on von Arx's descriptions on the flyleaves preceding the fragment; SCHERRER, *Verzeichniss*, p. 464 (mainly following von Arx); a brief description by J. DUFT, "Irische Handschriftenüberlieferung in St. Gallen," in *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, ed. by H. LOWE, 2 vols., Stuttgart, 1982, 2:916-937, at 2:930-931; and my own examination of images online at the *Virtual Manuscript Library of Switzerland*.

¹¹ At the same time, von Arx also compiled a companion volume, St. Gall, Stiftsbibliothek Cod. Sang. 1394, titled *Veterum Fragmentorum Manuscriptis Codicibus detractorum collectio, Tomus I*.

range of dates varies, so does the range of places of origin and scribal hands, but all are Continental. Primarily, scholarly interest in this collection has focused on the biblical texts as early witnesses to the Latin Vulgate, which include fragments of the Gospels (pages 7-327, V/VI) and Psalms (pages 336-361, X; and pages 370-391, VII).¹² Besides the Colossians text, several other fragments in St. Gall 1395 also provide evidence for early medieval Irish learning: Irish illuminations and an Old Irish text (pages 418-427, VIII); a reading for the mass from the Gospel of John written in Irish minuscule (pages 430-433, VII); a dialogue between master and student written in Irish cursive (pages 436-37, VIII); a prayer for the sick written in Irish script (pages 444-47, IX); and some scribal notes with possible Irish-influenced paleographical features (pages 450-454a, IX).¹³

In St. Gall 1395, the single leaf of the Colossians fragment is bound backwards—originally, page 441 was recto (containing text and commentary for verses 5-14a) and page 440 was verso (containing text and commentary for verses 14b-23). The parchment measures c.235 X 190 millimeters, though it has been trimmed. Trimming on the sides has removed some final letters from the glosses in the right-hand margin of page 440 and some gloss symbols in the left-hand margin of page 441. Several holes appear in the page, some of which existed before the text was copied (since the scribe wrote around them), and some from damage over time. Other damage exists from wear, binder trimming, and water damage.

Page layout for this fragment is particularly striking: the biblical text comprises a single, wide, center column, surrounded by marginal comments on either side. On page 440, pricking exists at regular intervals of 8 millimeters, with ruling guides drawn horizontally for every line and vertically

¹² Scholarly references are abundant, but see esp. C. H. TURNER, *The Oldest Manuscript of the Vulgate Gospels*, Oxford, 1931; *CLA*, 7:984; P. MCGURK, *Latin Gospel Books from A.D. 400 to A.D. 800*, Paris, 1961 (Les Publications de Scriptorium, 5), no. 122; R. LOEWE, "The Medieval History of the Latin Vulgate," *The Cambridge History of the Bible, Volume 2: The West from the Fathers to the Reformation*, ed. G. W. LAMPE, Cambridge, 1969, 102-154, at p. 108; B. M. KACZYNSKI, *Greek in the Carolingian Age: The St. Gall Manuscripts*, Cambridge, MA, 1988 (Speculum Anniversary Monographs, 13), pp. 128 and 130; R. MARSDEN, *The Text of the Old Testament in Anglo-Saxon England*, Cambridge, 1995 (Cambridge Studies in Anglo-Saxon England, 15), pp. 11-12 and 34-35; B. METZGER, *The Early Versions of the New Testament: Their Origin, Transmission, and Limitations*, Oxford, 1997, p. 335.

¹³ See esp. "Appendix B" in J. M. CLARK, *The Abbey of St Gall as a Centre of Literature and Art*, Cambridge, 1926, pp. 298-302, at pp. 299-300; W. REEVES and F. KELLER, "Early Irish Calligraphy," *Ulster Journal of Archaeology*, 8 (1960), pp. 210-230 and 291-308; DUFT, "Irische Handschriftenüberlieferung"; idem, "Irish Monks and Irish Manuscripts in St. Gall," in *The Culture of the Abbey of St. Gall: An Overview*, ed. by J. C. KING, W. VOGLER, Stuttgart, 1991, pp. 119-132; and B. W. HAWK, "A Greco-Latin Numerical List in a St. Gall Fragment," *Manuscripta*, 56 (2012), pp. 28-49, at pp. 44-45.

on the right side of the main text area; there is no clear evidence of ruling on page 441, but the text conforms to the same design. The written space of the biblical text on both pages measures c.218 X 85 millimeters (some lines going slightly beyond the designated area), with thirty lines of text on each page. Two scripts also reflect the overall layout, one for the biblical text and another for the glosses, although paleographical correspondences suggest that the same hand copied both.¹⁴ For the most part, the biblical text is written with dark brown ink, but on page 440, the script for the first eight lines, and partway through the ninth line, is written in lighter ink and with a less crisp aspect than the rest of the text. The marginal glosses are written in a smaller script with lighter brown ink. A sign above the relevant lemma in the biblical text indicates each annotation, and the corresponding sign is written beside the comment in the margin.¹⁵ None of these signs is repeated, except when annotations are sometimes identified by the use of a double sign. All of these symbols are written in the same lighter ink as the glosses. In addition to these two scripts, dark red roman numerals signal verse divisions in the margins to the left of the biblical text—with one exception at line twenty on page 441, where the numeral *XIII* immediately follows the end of the text on the same line.

Although the type of layout presented in the Colossians fragment, with extended marginal commentary, is more common from the twelfth century and later—when it is especially associated with the *Glossa ordinaria*—scholars such as M. T. Gibson and Michele Camillo Ferrari have observed a growing trend of experimentation with commentaries starting in the ninth century.¹⁶ A number of analogues may be observed, including several glossed psalters from the ninth through eleventh centuries.¹⁷ Especially appropriate for comparison with the Colossians fragment in layout, content, and date are fragments of an eighth-century Irish glossed version of Ezekiel in Zürich, Staatsarchiv W.3.19.XII (possibly from St. Gall), folios.

¹⁴ This is contrary to DUFT's assessment; see my analysis of the scripts below.

¹⁵ Cf. ISIDORE, *Etymologiae*, I.xxi, "De notis sententiarum," where many of the same symbols appear.

¹⁶ M. T. GIBSON, "The Place of the *Glossa Ordinaria* in Medieval Exegesis," in *Ad Litteram: Authoritative Texts and Their Medieval Readers*, ed. by M. D. JORDAN, K. EMERY, JR., Notre Dame, IN, 1992 (Notre Dame Conferences in Medieval Studies, 3), pp. 5-27; and M. C. FERRARI, "Before the *Glossa Ordinaria*: The Ezekiel Fragment in Irish Minuscule Zürich, Staatsarchiv W.3.19.XII, and Other Experiments Towards a *Bible commentée* in the Early Middle Ages," in *Biblical Studies in the Early Middle Ages*, ed. by C. LEONARDI, G. ORLANDI, Florence, 2005 (Millennio medieval, 52), pp. 283-307. More generally, see also W. SCHIPPER, "Textual Varieties in Manuscript Margins," in *Signs on the Edge: Space, Text and Margin in Medieval Manuscripts*, ed. by S. L. KEEFER, R. H. BREMMER, JR., Leuven, 2007 (Mediaevalia Groningana New Series, 10), pp. 25-54.

¹⁷ See GIBSON, "Place of the *Glossa*," pp. 6-12.

24-25.¹⁸ The predominant source for the comments on Ezekiel is Gregory the Great's *Homiliae in Ezechielem*.¹⁹ Also similar in these respects are four other biblical manuscripts with substantial marginal glosses that survive in Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, as Weissenburg MSS 26 (gospels), 32 (Jeremiah), 33 (Isaiah), 36 (minor prophets), and 59 (Acts, Catholic Epistles, and Apocalypse)—all written in Weissenburg, by or under the direction of Otfrid the monk, c.860.²⁰ In these manuscripts, the predominant sources for glosses are works by Jerome, Bede, Josephus Scotus, and Hrabanus Maurus, the latter two often mediating and expanding on Jerome's comments.²¹

Gibson, Ferrari, and William Schipper note a number of features of this type of layout in the early medieval period. First, it is apparent that differences in script mark an established hierarchy on the physical page.²² Second, these glossed works stand out because they do not conform to the usual format of early medieval commentaries that fused the text and exegesis together, as evident in many manuscripts of the early medieval period.²³ Finally, in terms of content, "the annotation is based very closely on identifiable authors [... and] the glossator is using the most recent reliable editions—as we would today."²⁴ All of these elements hold true for the Colossians fragment as well as the other comparable glossed biblical manuscripts.

2. *Script*²⁵

Neither von Arx nor Gustav Scherrer provides paleographical dating for the Colossians fragment, but, more recently, Johannes Duft briefly

¹⁸ See *CLA*, 8:1008; L. C. MOHLBERG, *Katalog der Handschriften der Zentralbibliothek Zürich, I: Mittelalterliche Handschriften*, Zürich, 1932-1952, p. 309; BISCHOFF, "Turning-Points," no. 9; *BCLL*, 1263; J. F. KELLY, "A Catalogue of Early Medieval Hiberno-Latin Biblical Commentaries (I)," *Traditio*, 44 (1988), pp. 537-571, no. 29; and FERRARI, "Before the *Glossa*."

¹⁹ For details, see FERRARI, "Before the *Glossa*."

²⁰ See H. BUTZMANN, *Die Weissenburger Handschriften*, Frankfurt, 1964 (Kataloge der Herzog-August Bibliothek Wolfenbüttel, Neue Reihe, 10), pp. 134-136, 142-143, 143-144, 147-148, and 196-198; GIBSON, "Place of the *Glossa*," pp. 9-10; and descriptions and images online at *Europeana Regia*, <http://www.europeana-regia.eu>, accessed January 2013.

²¹ For details, see GIBSON, "Place of the *Glossa*," p. 10.

²² FERRARI, "Before the *Glossa*," p. 288; and SCHIPPER, "Textual Varieties," pp. 35-42.

²³ GIBSON, "Place of the *Glossa*"; and FERRARI, "Before the *Glossa*," p. 288.

²⁴ GIBSON, "Place of the *Glossa*," p. 10; cf. SCHIPPER, "Textual Varieties," pp. 28-32.

²⁵ Much of this section relies on assessments and descriptions of Insular and Irish minuscule by W. M. LINDSAY, *Early Irish Minuscule Script*, Oxford, 1910, repr. Hildesheim, 1971; idem, "The Letters in Early Latin Minuscule (till c. 850)," *Palaeographia Latina*, 1 (1922), pp. 7-61; B. BISCHOFF, *Latin Palaeography: Antiquity and the Middle Ages*, trans. by D. Ó

described it, indicating that the scripts are ninth-century Irish minuscule.²⁶ Additionally, it is noteworthy that the scripts represent Insular cursive in the linking of letters, ligatures, and abbreviations. Duft asserts that the marginal comments are by a later, different hand, but—other than a change in the color of ink—my own examination of the scripts has yielded no reason to accept this assessment, even if the comments were copied later than the biblical text. Both scripts of the main text and marginal comments share the same features, including letter forms, abbreviations, and practices of word division and punctuation.

The scripts contain the following characteristic forms: half-uncial *a*; *a* digraph with the *a* slightly reduced; uncial *d*, often with diamond shape; half-uncial *e*, often with extended tongue at ends of words, and often tall in ligature (*ea*, *ec*, *ed*, *ei*, *em*, *en*, *ep*, *er*, *et*, *eu*, *ex*); split-backed minuscule *f*; half-uncial *g* with no loop on descender; long *i* frequently at beginnings of words, but never medially; *r* with angular shoulder, below the line and sometimes with extended descender; long *s* below the line with extended descender, sometimes tall at beginnings of words; uncial curved *t* with straight cross-beam, sometimes looped at ends of words, often in ligature with preceding and following letters; uncial, small *s*-type *y*; and closed loops (almost invariably) on *a*, *b*, *d*, *p*, and *q*.²⁷

Capitals at the beginnings of new verses, and consequently the beginnings of new lines, are generally taller, wider forms descending below the line. Particularly idiosyncratic is the Insular capital *n*, which appears

CRÓINÍN, D. GANZ, Cambridge, 1990, pp. 83-95; J. BROWN, "Tradition, Imitation and Invention in Insular Handwriting of the Seventh and Eighth Centuries" and "The Irish Element in the Insular System of Scripts to c. AD 850," both repr. in *A Palaeographer's View: The Selected Writings of Julian Brown*, ed. by J. BATELY, M. P. BROWN, J. ROBERTS, London, 1993, pp. 179-200 and 201-220; D. N. DUMVILLE, *A Palaeographer's Review: The Insular System of Scripts in the Early Middle Ages, Volume One*, Osaka, 1999 (Kansai University Institute of Oriental and Occidental Studies, Sources and Materials Series, 20-21); and M. P. BROWN, "Fifty Years of Insular Palaeography, 1953-2003: An Outline of Some Landmarks and Issues," *Archiv für Diplomatik: Schriftgeschichte Siegel- und Wappenkunde*, 50 (2004), pp. 277-325, with extensive bibliography.

²⁶ "Irische Handschriftenüberlieferung," pp. 930-931. LAPIDGE - SHARPE follow this assessment in *BCLL*, 808. DUFT, "Irische Handschriftenüberlieferung," p. 931, indicates the affinity of the main hand with the manuscript of Priscian's *Institutiones grammaticae*, St. Gall, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 904 (IX, possibly Ireland)—in which the closest similarities are with the script of "Finguine," who wrote his name above the column that he copied on page 182—though there are obvious differences. On St. Gall 904 and its scribes, see SCHERRER, *Verzeichniss*, pp. 319-320; LINDSAY, *Early Irish Minuscule*, pp. 40-47; DUFT, "Irische Handschriftenüberlieferung," p. 928; and description with images online at the *Virtual Manuscript Library of Switzerland*.

²⁷ Two exceptions occur in the main text: one open-looped *p* on p. 440, line 8 (*psalmis*), and another for a capital *p* on p. 440, line 21 (*Patres*).

twice (page 441, lines 8 and 21), in contrast with the usual half-uncial *n* in this fragment. In its most distinctive form (line 8, *Nunc*), the two vertical strokes descend below the line, joined at their centers by a horizontal oblique stroke with a slight curve that dips just below the line; the breadth of this form is so extended as to reduce the relative height of the letter.²⁸ Also conspicuous (and common in Insular scripts) are triangular wedges at the tops of strokes. The scripts, therefore, predominantly represent Insular minuscule, with some Continental influences, since *r* with angular shoulder is generally Continental, and small *s*-type *y* indicates a French script.²⁹

A number of abbreviations demonstrate Insular, and specifically Irish, traits:³⁰ ÷ (*est*), the usual Irish symbol;³¹ q: (*quae*), rather than q̄, especially Insular up to the ninth century;³² secli (*seculi*), a peculiar form (usually scli);³³ s̄c (*sicut*);³⁴ and l (*uel*), common in early Irish minuscule and influential on Continental abbreviation. Abbreviations missing from this fragment are also remarkable: for example, the usual Insular symbols do not appear for *autem* (*h*-symbol), *eius* (ē), nor *enim* (*H*-symbol)—all three are always spelled out in the fragment—and *et* appears never abbreviated but always as a ligature (though not exaggerated to the & form).

Word division is not strictly followed, as some words run together without spacing in between and others include extra space in the middle, with many words separated by syllable at the ends of lines. Punctuation is minimal, with punctus sometimes indicating the ends of verses and often indicating the ends of marginal comments.

²⁸ Cf. discussion of similar forms by LINDSAY, "Letters," p. 36 and plate I, no. 48; and A. DEROLEZ, *The Palaeography of Gothic Manuscript Books: From the Twelfth to the Early Sixteenth Century*, Cambridge, 2003, p. 51.

²⁹ For these forms and their provenance, see LINDSAY, "Letters," pp. 41-42 and 60.

³⁰ See esp. W. M. LINDSAY, *Notae Latinae: An Account of Abbreviation in Latin MSS. of the Early Minuscule Period (c. 700-850)*, Cambridge, 1915; BISCHOFF, *Palaeography*, pp. 150-168; and D. N. DUMVILLE, *Abbreviations Used in Insular Script Before A.D. 850: Tabulation Based on the Work of W. M. Lindsay*, Cambridge, 2004 (Anglo-Saxon, Norse & Celtic Manuscript-Studies, 2).

³¹ One exception is in the first gloss for v. 5 (p. 441, right margin), where the word *Est* is spelled out.

³² Cf. the more common q: for *que*, as used throughout this manuscript.

³³ This form of abbreviation appears in neither LINDSAY, *Notae*; nor BISCHOFF, *Palaeography*.

³⁴ LINDSAY, *Notae*, p. 286, particularly singles out this abbreviation in the Colossians fragment as representative of early Insular scripts; cf. idem, *Early Irish Minuscule*, p. 73, n. a.

3. *The Biblical Text*

For the most part, the biblical text of the Colossians fragment conforms to that of the Vulgate, though some deviations occur.³⁵ Four variants correspond to Old Latin forms:³⁶ verse 6, *diffidentiae*; verse 10, *induite*, used by Ambrose, Ambrosiaster, and Augustine; verse 12, *induite ergo*, used by Ambrosiaster; and verse 19, *+uestras*—though this last may be a mixed form, as it also appears in Vulgate manuscripts *AS*. Only two variants of the Vulgate occur, corresponding to four other New Testament manuscripts: verse 13, *uobismet* corresponds with *F1Φ*; and verse 14, *+habentes* corresponds with *FSΦ*. These variants, in fact, correspond to the Alcuinian revision at the end of the eighth century (*Φ*),³⁷ which in this passage of Colossians only presents a total of three variants, including the two noted. Though limited, this evidence may indicate that the Colossians fragment was affected by such near-contemporary changes in the biblical text on the Continent. On the whole, the Colossians fragment represents a stable and accurate transmission of the accepted biblical text of the period.

As already noted, certain verse divisions are marked by roman numerals in the margin beside the main text, providing some clues to approaches to the text in this period. Although standard chapter and verse divisions were not established until the later medieval and early modern periods, early biblical manuscripts still portray a number of systems for organization. Such systems often correlated with explanatory tables provided at the beginnings of the codex, commonly for practical comparisons across biblical books. Without any explanatory material or knowledge of the specific schemes used for the Colossians fragment, there is little to say about the divisions to the biblical text. One link, however, stands out, in that all of the roman numerals correspond to the beginnings of verses that also have parallels in Paul's Epistle to the Ephesians. Many of the verses in Colossians 3, in fact, have analogues in Ephesians 4-5, and the divisions marked in the Colossians fragment correspond with these³⁸—whether or not this

³⁵ *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, ed. by R. WEBER, 4th ed., Stuttgart, 2005, pp. 1822-1824. The sigla used here (following WEBER) are as follows: *A*, Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, Amiatino 1 (before 716, Wearmouth Jarrow); *F*, Fulda, Landesbibliothek, Bonifatianus 1 (c.546-47, Campania, Italy); *S*, St. Gall, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 70 (VIII 2, St. Gall); *A*, León, Real Colegiata de San Isidoro, Codex Gothicus Legionensis (c.960, Valeránica); and *Φ*, *Consensus codicum Φ iuxta exemplar Alcuini exaratorum*.

³⁶ *Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae, seu Vetus Italica*, ed. by P. SABATIER, 3 vols., Rheims, 1743, repr. Turnhout, 1976, 3:838-841.

³⁷ See LOEWE, "Medieval History" pp. 133-139.

³⁸ Cf. marginal apparatus in *Biblia sacra*, p. 1823.

is coincidence or part of contemporary biblical studies that may have been associated with this manuscript.

Biblical quotations used in the glosses are also significant. Aside from the brief lemmata to correlate the glosses with the main text that sometimes begin the comments, there are a total of five biblical quotations, all mediated through Pelagius' commentary.³⁹ The first is in the gloss for verse 5, where David is cited and Psalm 83, 3 is quoted as "concupiscit et deficit anima mea in atria domini"; whereas Jerome's *Hebraicum Psalter* gives *desiderat* instead of *concupiscit*, the Old Latin and Jerome's Gallican Psalter (based on the Greek Septuagint) give the form represented in this gloss.⁴⁰ On verse 9, the gloss quotes 1 John 2, 21, "ueritate non sit omne mendacium," though this is an anomalous variant since the Vulgate gives "omne mendacium ex veritate non est," and the Old Latin gives "omne mendacium non est ex veritate."⁴¹ On verse 11, the gloss gives a quotation that conflates Romans 6, 3 and Galatians 3, 27 as "quicumque baptizati sumus in christo christum induimus";⁴² the Vulgate and Old Latin agree in both verses, giving "quicumque baptizati sumus in Christo Iesu" (Rom. 6, 3) and "quicumque enim in Christo baptizati estis Christum induistis" (Gal. 3, 27).⁴³ This last example may speak to the biblical text that Pelagius used, possibly mediated through another source, whether in front of him or from memory.

Two biblical quotations in the glosses stand out for their relationship with the main text on the page. On verse 10, after the relevant comment, the scribe has copied the biblical citation for the next comment, "secundum imaginem eius qui creauit eum" (from Pelagius), though, curiously, the next comment is not copied. Similarly, on verse 22, the scribe has copied two comments continuously, including the biblical citation between them, "sed in simplicitate cordis timentes dominum" (from Pelagius). In both cases, the Vulgate and Old Latin mainly agree, the one exception

³⁹ On the biblical texts used by Pelagius, see A. SOUTER, *Pelagius's Expositions of Thirteen Epistles of St Paul*, 3 vols., Cambridge, 1922-1931 (Texts and Studies, 9), 1:116-173. The biblical quotations discussed here do not include the echo in the gloss for verse 20 ("opere et sermone")—cf. Luke 24:19; and Thess. 2:17—since this is a widespread phrase and does not necessarily indicate a biblical reference; however, identification of the source for this comment may lead to further conclusions.

⁴⁰ *Biblia sacra*, pp. 876-877; and *Bibliorum sacrorum Latinae*, 2:169.

⁴¹ *Biblia sacra*, p. 1875; and *Bibliorum sacrorum Latinae*, 3:970.

⁴² SOUTER only identifies the passage in Gal., though the quotation shows also the influence of the passage in Rom.

⁴³ *Biblia sacra*, pp. 1756 and 1805; and *Bibliorum sacrorum Latinae*, 3:612 and 3:773.

being that, at the end of verse 22, the Old Latin reads *Deum* where the Vulgate reads *Dominum*.⁴⁴

4. *The Commentary*

The Colossians fragment is clearly copied by an Irish scribe, and provides a rare addition to the Irish knowledge of the Pauline Epistles and commentary on them. As a commentary on Paul, the glosses on Colossians have little company in the corpus of identified Hiberno-Latin exegesis, since Bischoff and Joseph F. Kelly have identified only three extant early Hiberno-Latin commentaries on the Pauline Epistles: Sedulius' *Collectaneum*; the Würzburg glosses; and the anonymous *Pauca ex commentario* in Munich, Bayerische Staatsbibliothek, clm 6235 (IX med-ex).⁴⁵ In addition to these Hiberno-Latin commentaries, it is also notable that Alexander Souter has identified (and James F. Kenney has confirmed) Irish scribal characteristics in the Pelagian commentary on the Pauline Epistles in St. Gall, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 73 (IX in, St. Gall).⁴⁶ It is worthwhile, then, to discuss the character of the Colossians glosses and how they compare to Hiberno-Latin exegesis more broadly.

The Colossians fragment contains a total of thirty-eight glosses, evenly divided between nineteen on each side of the leaf; twenty-eight are identifiable, ten are not.⁴⁷ As previously indicated, the twenty-eight identifiable glosses derive—most verbatim—from Pelagius' *Expositiones xiii epistularum*

⁴⁴ *Biblia sacra*, p. 1823; and *Bibliorum sacrorum Latinae*, 3:839 and 3:840.

⁴⁵ See BISCHOFF, "Turning-Points," no. 33; and KELLY, "Catalogue (II)," 102-104. The Munich *Pauca ex commentario* may not necessarily contain content directly related to the St. Gall Colossians fragment (further work is necessary for comparison), but it is at least comparable for containing other material related to the Pauline Epistles generally—particularly with glosses generally derived from Pelagian commentaries.

⁴⁶ SOUTER, *Pelagius's Expositions*, pp. 232-245; and KENNEY, *Sources*, 663; see also BISCHOFF, "Turning-Points," no. 34A; and KELLY, "Catalogue (II)," 105A—though neither catalogues the whole commentary, only that on Hebrews (St. Gall 73, pp. 231-260).

⁴⁷ I have been unable to identify these glosses through comparison with other earlier and contemporary commentaries, including: AMBROSE, *Commentarium in epistolas Sancti Pauli*; HILARY, *Commentarium in epistolas S. Pauli*; CASSIODORUS, *Complexiones in epistolas Sancti Pauli*; BEDE, *Collectio ex opusculis beati Augustini in epistulas Pauli Apostoli*; SMARAGDUS OF SAINT-MIHIEL, *Expositio Libri comitis*; HRABANUS MAURUS, *Expositio in Epistulam ad Colossenses*; HAYMO OF AUXERRE (Ps. HAYMO OF HALBERSTADT), *Expositio in Pauli epistolas*; FLORUS OF LYON, *Expositio in Epistulam ad Colossenses*; SEDULIUS SCOTTUS, *Collectaneum in omnes beati Pauli epistolas*; the anonymous Würzburg *Glossae in epistolas Sancti Pauli*; and the later *Glossa ordinaria* (which acts as a repository of patristic and early medieval traditions); on relationships between the Colossians fragment, Haymo's *Expositio*, Würzburg glosses, and Sedulius' *Collectaneum*, see below.

Pauli.⁴⁸ Influences of Pelagius' writings are a prominent staple of identifiable Irish exegesis,⁴⁹ and the comments in this fragment overlap with contemporary Hiberno-Latin commentaries. Most notable are nine parallels with Sedulius Scottus' ninth-century *Collectaneum in omnes beati Pauli epistolas*, on verses 11, 12, 13, 14, 15 (three glosses), 17, and 21.⁵⁰ One parallel also occurs in the *Glossae in epistolas sancti Pauli* in Würzburg, Universitätsbibliothek, Mp.th.f.12 (VIII ex, Ireland), on verse 6.⁵¹

A difficulty with situating the Colossians fragment in relation to Pelagius' *Expositiones* arises from the complex textual transmission of the commentary in the medieval period. This difficulty arises because three different versions of the *Expositiones* circulated: the genuine commentary by Pelagius;⁵² an abridged version, spuriously attributed to Primasius (perhaps prepared by Cassiodorus);⁵³ and an expanded version, spuriously attributed to Jerome.⁵⁴ The problem, then, is that a comment in any given text may reflect Pelagius' work, but may also be mediated through one of the modified versions—creating the difficulty of determining which of the three versions was used. Fortunately, Souter and Kelly have offered analyses that aid in this question.⁵⁵

Two methods of resolving the issue exist. The first is that a citation of Pelagius by name surely indicates the use of his authentic commentary, since the other versions did not circulate with his name attached—as they

⁴⁸ SOUTER, *Pelagius's Expositions*. See KENNEY, *Sources*, pp. 661-663; CPL, 728, cf. 759 and 952; and CPPM, 2845-2846, cf. 2368. I would like to thank Martin McNamara for pointing out the connection between the Colossians fragment and Pelagius' *Expositiones*.

⁴⁹ See esp. H. ZIMMER, *Pelagius in Irland: Texte und Untersuchungen zur patristischen Literatur*, Berlin, 1901, *passim*; KENNEY, *Sources*, esp. 161-163 and 661-663; BISCHOFF, "Turning-Points," p. 78 and nos. 1C, 34A, and 34B; J. F. KELLY, "Pelagius, Pelagianism, and the Early Christian Irish," *Medievalia*, 4 (1978), pp. 99-124; D. Ó CRÓINÍN, "Hiberno-Latin Literature to 1169," in *A New History of Ireland, I: Prehistoric and Early Ireland*, ed. by D. Ó CRÓINÍN, Oxford, 2005, pp. 371-404, at pp. 382-383.

⁵⁰ *Sedulii Scotti Collectaneum in Apostolum*, ed. H. J. FREDE, H. STANJEK, 2 vols., Freiberg, 1996-1997 (Aus der Geschichte der Lateinischen Bibel, 31-32), pp. 651-656. See A. SOUTER, "The Sources of Sedulius Scottus' *Collectaneum* on the Epistles of St. Paul," *Journal of Theological Studies*, 18 (1917), pp. 184-228; idem, *Pelagius's Expositions*, 1:336-339; KENNEY, *Sources*, p. 565; KELLY, "Pelagius," p. 114; BCLL, 680; and KELLY, "Catalogue (II)," 102.

⁵¹ The gloss is on page 27b of the manuscript; edited by ZIMMER, *Pelagius in Irland*, pp. 39-137, at p. 105. See SOUTER, *Pelagius's Expositions*, 1:326-8; CLA, 9:1403; KENNEY, *Sources*, pp. 635-636; KELLY, "Pelagius," pp. 108-109; and idem, "Catalogue (II)," 103.

⁵² SOUTER, *Pelagius's Expositions*.

⁵³ PL 68, cols. 415-794 (Colossians 3 at cols. 657-659).

⁵⁴ SOUTER, *Pelagius's Expositions*; cf. PL 30, cols. 643-902. On versions and relationships between them, see SOUTER, *Pelagius's Expositions*; KELLY, "Pelagius," pp. 106-115; CPL, 759 and 952; and CPPM, 2368.

⁵⁵ SOUTER, *Pelagius's Expositions*; and KELLY, "Pelagius."

are attributed to Primasius and Jerome in the manuscripts. Yet, unlike some of the Irish witnesses to the Pelagian influence upon exegesis, the Colossians fragment contains no direct citation of exegetical authors by name.⁵⁶ The second approach to resolving the version of the source used is by comparing comments with the versions attributed to Primasius and Jerome. In the case of the Colossians fragment, it is clear that the version associated with Primasius was not the source, since condensations and interpolations do not correspond. For the interpolations in the version attributed to Jerome, such evidence may not be conclusive, since only one comment on Colossians 3 (verse 5) exists in the version of the *Expositiones* attributed to Jerome.⁵⁷ Nevertheless, of the non-Pelagian comments in the Colossians fragment, none derive from the adaptation associated with Jerome, suggesting that this version was not used. While there is no definitive way to know whether or not the glosses of the Colossians fragment derive from Pelagius' *Expositiones* or an interpolated version, the evidence indicates that the source was likely the genuine Pelagian commentary.

One significant point worth emphasizing about the commentary is the arrangement of the glosses in the Colossians fragment. Souter's edition and study of the *Expositiones* relies on a number of manuscript witnesses to the Pelagian commentary, all of which follow the common organization of biblical commentary in the early medieval period, giving a lemmata and then the comment on the verse in continuous script.⁵⁸ As previously discussed, the Colossians fragment stands out as a witness that does not conform to this model. The unconventionality of this type of commentary is worth highlighting, since other manuscripts with Pelagian comments as marginal glosses are rare. For example, St. Gall 73 serves for comparison: this early ninth-century Irish manuscript was produced at St. Gall and contains the interpolated version of Pelagius' *Expositiones* attributed to Jerome, not as glosses but in continuous script.⁵⁹ To my knowledge, the only extant parallel to the Colossians fragment, in both layout and Pelagian content, survives in Cambridge, Trinity College B.10.5 + London, British Library, Cotton Vitellius C.viii, folios. 85-90 (VIII, probably Northumbria), comprised of the Pauline Epistles with interlinear and marginal comments, many from Pelagius' *Expositiones*.⁶⁰

⁵⁶ See KELLY, "Pelagius," pp. 106-115.

⁵⁷ SOUTER, *Pelagius's Expositions*, 3:66.

⁵⁸ On the manuscripts, see SOUTER, *Pelagius's Expositions*, 1:201-245.

⁵⁹ See SCHERRER, *Verzeichniss*, p. 31; KENNEY, *Sources*, p. 663; SOUTER, *Pelagius's Expositions*, pp. 232-245; and descriptions and images online at the *Virtual Manuscript Library of Switzerland*.

⁶⁰ See CLA, II, 133; N. R. KER, *Catalogue of Manuscripts Containing Anglo-Saxon*, Oxford, 1957, repr. with supplement, 1990, no. 83; H. GNEUSS, *Handlist of Anglo-Saxon Manu-*

As already indicated, the Colossians fragment also includes a number of glosses not derived from Pelagius. Only one of these unidentified comments appears on page 441; yet, while page 440 has the same number of total glosses, there are fewer from Pelagius' commentary. Moreover, the possibility remains that the unidentified glosses may be original to this fragment, and they reveal some curious notes. A few examples will suffice to demonstrate the types of contributions to early medieval exegesis that these comments provide. The first gloss on Colossians 3, 5 generally derives from Pelagius' *Expositiones*, but differs somewhat in its use of Psalm 83, 3: "Est enim concupiscentia bona unde dauid dat concupiscit et deficit anima mea in atria domini" (cf. *Expositiones* 464.20-65.1: "Est enim concupiscentia mala bona: unde Daniel 'uir concupiscentiarum' appellatur, et Dauid 'concupiscit' inquit, 'et deficit anima mea in atria domini'").⁶¹ It is possible that the interpolated *dat* should be read as *bat*, due to a scribal misreading of *b* (Roman cursive), and is thus meant to be an abbreviation for Bathsheba—who is certainly an important figure for understanding David's *concupiscentia*.⁶² Especially noteworthy in relation to Bischoff's Hiberno-Latin symptoms is the comment on verse 16 that emphasizes the active and contemplative lives ("in actuali et contemplatiua"), a theme often indicative of Irish monastic learning.⁶³ Other glosses have similarly brief but multi-layered interpretations, such as those on verses 20 ("spiritibus et corpus opere et sermone") and 23 ("ex animo et deuotione") that emphasize the spiritual life.

One unidentified gloss on verse 15 provides a particularly interesting case of an analogue elsewhere. Glossing the phrase "in uno corpore," the comment explains, "Id ÷ in unum corpus christi adscripti." The concept of unification in relation to the body of Christ is, of course, widespread in the Christian tradition, but one close verbal parallel is striking. In his *Expositio in Pauli epistolas*, Haymo of Auxerre (died c.865) provides the comment, "ut unum corpus Christi sitis."⁶⁴ Although Souter's assessment

scripts: A List of Manuscripts and Manuscript Fragments Written or Owned in England up to 1100, Tempe, AZ, 2001 (Medieval and Renaissance Texts and Studies, 241), no. 173; and M. WRIGHT and S. HOLLIS, *Anglo-Saxon Manuscripts in Microfiche Facsimile, Volume 12: Manuscripts of Trinity College, Cambridge*, Tempe, AZ, 2004 (Medieval and Renaissance Texts and Studies, 274), nos. 76 and 255.

⁶¹ On the biblical text, and its different from the Latin Vulgate of Jerome, see my analysis above.

⁶² My thanks to one of the anonymous readers for *Sacris Erudiri* for this suggestion.

⁶³ See BISCHOFF, "Turning-Points," p. 86.

⁶⁴ *PL* 117, col. 761D. On the pseudonymous attribution of this work and others to HAYMO OF HALBERSTADT, see esp. R. QUADRI, "Aimone di Auxerre luce dei 'Collectanea' di Heiric di Auxerre," *Italia medioevale e umanistica*, 6 (1963), pp. 1-48; S. SHIMAHARA, "Liste des œuvres d'Haymon dont le texte est actuellement connu," in *Etudes d'exégèse carolingienne*:

is that there is no clear evidence of Haymo's direct reliance on Pelagius, he does allow for qualification because of Haymo's freedom with sources and his own original comments.⁶⁵ In Haymo's commentary on Colossians 3 alone, there are a number of verbal parallels with Pelagius' work—complicated further by Haymo's reliance on commentary by Smaragdus of Saint-Mihiel (c.760-843), who openly relied on Pelagius' *Expositiones* for his own notes on the Pauline Epistles.⁶⁶ In any case, the parallel between the Colossians fragment and Haymo's work does not indicate a certain source for this unidentified gloss, though such connections do offer tantalizing avenues for further exploring biblical commentaries and transmissions in the early medieval period.

5. *Provenance*

The preceding examinations of the physical aspects, scripts, biblical text, and character of the commentary unfortunately provide little conclusive evidence for the origins of the Colossians fragment. The most valuable indications come from elements of the script and biblical text, pointing to an origin at a center on the Continent with Irish affiliations. In terms of paleography (as previously discussed with details), the scripts are clearly Irish cursive minuscule, but they also indicate a mixture of influences: letter forms distinctive of both Insular (e.g. capital *n* and triangular wedges at the tops of strokes) and Continental (e.g. *r* with angular shoulder and small *s*-type *y*) scripts; and a mix of Irish abbreviations as well as others more closely associated with Continental practices. Specific paleographical assessments, of course, are difficult to make when dealing with the idiosyncratic nature of individual scripts. Further supporting an origin at a Continental center is the biblical text, which shares parallels with ninth-century Continental texts of the Vulgate.

In locating a Continental center with Irish associations, the modern home of the Colossians fragment in St. Gall points to the plausibility of its origins there. The abbey of St. Gall in the ninth century certainly had known associations with Irish learning, and was a hub of exegetical activity.⁶⁷ Manuscript evidence supports this claim, with Irish-influenced works

Autour d'Haymon d'Auxerre, ed. by S. SHIMAHARA, Turnhout, 2007 (Collection Haut Moyen Âge, 4), pp. 275-277; and idem, "Exégèse et politique dans l'œuvre d'Haymon d'Auxerre," *Revue de l'histoire des religions*, 225 (2008), pp. 471-486.

⁶⁵ *Pelagius's Expositiones*, 1:339-341.

⁶⁶ On these connections, see SOUTER, *Pelagius's Expositiones*, 1:333-336 and 1:339-341.

⁶⁷ On the Irish affiliations of St. Gall, see above, n. 13; KENNEY, *Sources*, pp. 594-600; J. F. KELLY, "Medieval Irish Exegetical Texts at St Gall," *Cuyahoga Review*, 1 (1983), pp. 77-87; and M. RICHTER, "St Gallen and the Irish in the Early Middle Ages," in *Ogma: Essays*

surviving from the eighth century onward. Particularly telling for this early period is the abbey's own attention to Irish books, as is evident in the ninth-century list of *Libri scottice scripti* in St. Gall, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 728 (c.884-888), page 4—included as part of a larger catalogue of the library's holdings at the time (pages 4-22).⁶⁸ The specific list of works identified as Irish contains thirty-one items.

The ninth-century St. Gall catalogue, in fact, offers further possibilities for locating the Colossians fragment as a product of the abbey. One suggestion is that the Colossians fragment may be the remains of the "Epistole pauli, in uolumine .i." referred to in the *Libri scottice scripti*.⁶⁹ Another possibility is the identification of the Colossians fragment with the "Expositio pelagii super omnes epistolas pauli, in uolumine .i." listed in the larger catalogue (p. 11). This latter entry has been previously posited in connection with the Pelagian commentary in St. Gall 73.⁷⁰ Yet that connection is tenuous considering that St. Gall 73 seems to exhibit more affiliations with Jerome than Pelagius: Pelagius' name does not circulate with the interpolated version of the *Expositiones*, and St. Gall 73 also includes many additions from Jerome's authentic commentaries on the Pauline Epistles.⁷¹ While any claims identifying the Colossians fragment with the St. Gall catalogue remain unsubstantiated, these suggestions are credible, particularly since the Colossians fragment is exceptional as an identifiably Irish work with Pelagian glosses. If either claim were accepted, the conclusion would necessarily be that the Colossians fragment was present in the St. Gall abbey by the last quarter of the ninth century, and probably earlier—likely even in its inception.

6. Conclusions

Despite its fragmentary nature, the Colossians fragment in St. Gall 1395 comprises a number of notable traits that reveal its significance as a witness for early medieval biblical study. As a text by an identifiably Irish scribe,

in *Celtic Studies in Honour of Próinséas Ní Chatháin*, ed. by M. RICHTER and J.-M. PICARD, Dublin, 2002, pp. 65-75.

⁶⁸ See SCHERRER, *Verzeichniss*, pp. 233-235; DUFT, "Irische Handschriftenüberlieferung," pp. 922-924; idem, "Irish Monks and Irish Manuscripts"; RICHTER, "St Gallen and the Irish," pp. 68-69; and description and images online at the *Virtual Manuscript Library of Switzerland*.

⁶⁹ See CLARK, *Abbey of St Gall*, p. 299; SCHERRER, *Verzeichniss*, p. 464; and DUFT, "Irische Handschriftenüberlieferung," p. 930; Martin McNamara also suggested this connection via private correspondence. To my knowledge, no other fragment in St. Gall 1395 has been identified with any of the books listed in the *Libri scottice scripti*.

⁷⁰ See ZIMMER, *Pelagius in Irland*, pp. 217-350; and SOUTER, *Pelagius's Expositions*, pp. 232-245; but see KENNEY's reluctance to accept this in *Sources*, p. 663.

⁷¹ See SOUTER, *Pelagius's Expositions*, pp. 238-240.

it is yet another commentary for comparison and further identification of other Hiberno-Latin and Irish-influenced texts, and promises to add to the growing knowledge of this field. Yet it is also a specimen worth attention in its own right. In layout, it is a rare example of the move toward innovation in ninth-century biblical commentaries. In content, it is one of only a handful of witnesses to the enduring influence of Pelagius' scriptural interpretations. Moreover, as a product of Irish learning on the Continent, the fragment confirms earlier claims that Hiberno-Latin exegesis was clearly not confined to Ireland, but widespread in the early medieval period.

7. Edition

7.1 Editorial Principles

The following edition reproduces both the biblical text and the marginal comments. In each case, the text is reordered to the original scheme of the leaf—first page 441, followed by page 440. Abbreviations are silently expanded, except for the nota ÷ (*est*); both capitalization and punctuation are retained from the manuscript. For the biblical text, roman numerals used for divisions in the manuscript are transcribed, but modern verse numbers are supplied in the margins for reference. The critical apparatus for the biblical text provides comparisons with the Vulgate, variants, and Old Latin materials (see the *conspectus siglorum* below). For the glosses, each comment is indicated by the relevant verse reference and the lemma. Sources from Pelagius' *Expositiones* are identified by references to Souter's edition, cited as *Exp.*, by page and line numbers; where significant variations occur, identifications are marked "cfr" and source passages are provided for comparison. I have provided conjectural readings as necessary based on source passages, though I have retained problematic readings (e.g. incorrect syntax) where they correspond to sources.

7.2 *Conspectus siglorum*

<i>A</i>	Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, Amiatino 1 (before 716, Wearmouth Jarrow)
<i>F</i>	Fulda, Landesbibliothek, Bonifatianus 1 (c.546-547, Campania, Italy)
<i>S</i>	St. Gall, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 70 (VIII 2, St. Gall)
<i>A</i>	León, Real Colegiata de San Isidoro, Codex Gothicus Legionensis (c.960, Valeránica)
<i>Φ</i>	<i>Consensus codicum Φ iuxta exemplar Alcuini exaratorum</i>
<i>V</i>	Vulgate
<i>Vet.</i>	Old Latin

7.3 Text

Col. 3, 5 <in>munditiam libidinem concupiscentiam malam et auaritiam quae ÷ 441
<s>i<m>ulacrorum seruitus

CONCVPISCENTIAM] Est enim c<onc>upiscentia bona unde dauid dat concu- 1
pis<cit> et deficit anima mea i<n> atria domini. 2
AVARITIAM] Nihil p<rodest deo nomine et> idolis operibus desi<r>uire. 3

2 cfr Ps. 83, 3

1/2 cfr *Exp.* 464.20-65.1: Est enim concupiscentia mala bona: unde Daniel “uir concu-
piscientiarum” appellatur, et Dauid “concupiscit” inquit, “et deficit anima mea in atria
domini” 3 *Exp.* 465.2-3

3, 6 propter quae uenit ira dei super filios diffidentiae

diffidentiae] incredulitatis *V*; diffidentiae *Vet.*

PROPTER] Id ÷ super sodomam et eos qui in diluuiio perierunt, ex praeteritis 4
exemplis, futura timenda sunt. 5

4/5 *Exp.* 465.4-5

3, 7 in quibus et uos ambulastis aliquando cum uiueritis in illis.

NUNC] Id ÷ nolite ita ambulare <...> <nunc> ne uideamini frustra credidisse. 6

6 cfr *Exp.* 465.7-8: Nolite nunc ita ambulare, ne frustra uideamini credidisse

3, 8 XIII Nunc autem deponite et uos omnia iram indignationem malitiam
blasphemiam. turpem sermonem de ore uestro.

MALITIA] Malicia ÷ alteri inferre quod pati non uis. 7

TURPEM] Haec <quia> in disciplinatio <nec> filiis hominum conuenit educatis, 8
quanto magis dei quibus non minis ÷ cauendus turpis sermo quam actus. 9

7 cfr *Exp.* 465.9-10: Ira est quae inebriat mentem: malitia est alteri inferre quod pati nolis

8/9 cfr *Exp.* 465.11-14: Quia haec indisciplina nec filiis hominum conuenit honestius
educatis, quanto magis dei, quibus non minus est turpis sermo quam actus cuitandus

3, 9 Nolite mentiri inuicem expoliantes uos ueterem hominem cum actibus eius.

NOLITE] Non decet mentiri filios ueritatis cum de ueritate n<on> sit omne 10
mendacium. 11

EXPOLIANTES] Id ÷ cum actibus uoluptatum. 12

10/11 cfr I Ioh. 2, 21

10/11 cfr *Exp.* 465.14-15: Non decet mentiri filios ueritatis, cum “omne mendacium de
ueritate non sit” 12 *Exp.* 465.17

- 3, 10 Et induite nouum eum qui renouatur in agnitionem secundum imaginem eius qui creauit eum

induite] induentes *V*; induite AMBROSIVS, AMBROSIAS, and AVGVSTINVS

INDVENTES] Cum cognouerit cuius imago ÷ et in quantum debet et potest nititur 13
similare secundum imaginem eius qui creauit eum. 14

13/14 *Exp.* 466.1-3

- 3, 11 ubi non ÷ gentilis et iudaeus circumcisio et preputium barbarus et scythia seruus et liber sed omnia et in omnibus christus

VBI NON EST] Id ÷ apud deum non preiudicat sexus uel genus uel patria uel 15
condicio sed conuersatio sola nam carnalis ÷ ista diuersitas. 16
SED OMNIA] <Id ÷ Om>nes quicumque <baptiza>ti sumus in christo <christu>m 17
induiamus. 18

17/18 cfr Gal. 3, 27; Rom. 6, 3

15/16 *Exp.* 466.6-8 17/18 *Exp.* 466.9-10

- 3, 12 XIII INduite ergo uos sicut electi dei sancti et dilecti uiscera misericordiae benignitatem humilitatem modestiam patientiam

induite ergo uos] induite uos ergo *V*; induite ergo AMBROSIAS patientiam] patientiam *V*

INDVITE] Id ÷ illa deponentes haec induite quia ad hoc estis electi. 19
SICVT] Id ÷ sicut illos oportet facere qui electi et sicuti dei sunt electi per prae- 20
destinationem sicuti per uocationem et iustificationem per redemptionem ergo 21
dilecti et glorificationem. 22
VISCERA] Quia illa membra dixerat <ideo> haec uiscera nominauit. 23

19 *Exp.* 466.11 23 *Exp.* 466.13

- 3, 13 subportantes inuicem et donantes uobismet ipsis Si quis aduersus aliquem habet querellam Sicut et dominus donauit uobis ita et uos

donantes] donentes *a.c.* uobismet] uobis *V*; uobismet *FLΦ*

SVBPORTANTES] Id ÷ exemplo christi qui infirmitates nostras portauit. 24
ET DONANTES] Id ÷ I<ndulgent>s inuicem e<...>. 25
SI QVIS] Unus quisque malitiae proximi sui ne meminerit ne forte extinguentes 26
conseruos etiam indulta non habere cogamur. 27
SICVT] Id ÷ Si ille indulsit qui potuit uindicare quanto magis uos quorum uin- 28
dicta aut nulla aut satis parua ÷. 29

24 *Exp.* 466.14-15 25 cfr *Exp.* 466.15-467.1: Indulgentes inuicem, sicut Christus omnibus indulsit 26/27 cfr *Exp.* 467.2-3: Unus quisque malitiae proximi sui ne meminerit, ne forte exigentes conseruos, etiam propria indulta redhibere cogamur 28/29 *Exp.* 467.4-6

3, 14 XII Super omnia autem haec cari|

SVPER OMNIA] Super haec omnia ÷ caritas quia omnem quem diligimus sustine- 30
mus <set> non omnem quem sufferimus et amamus.] 31

30/31 *Exp.* 467.7-9

tatem habete quod ÷ uinculum perfectionis

440

habete] -habete *V*; +habentes *FSΦ*; haec caritatem autem habentes *F*

QVOD EST] <...> ista om<ni>a caritas <cong>lutinat et multa memb<ra> in 1
unum corpus collig<at>. 2

1/2 *cfr Exp.* 467.9-10: Caritas enim multa membra in unum colligat corpus

3, 15 et pax christi τ exultet in cordibus uestris in qua et uocati estis in uno corpore. Et grati estote

ET PAX] Id ÷ non seculi quam non nobis reliquit qui pro omnibus mortuus ÷ et 3
suos dilexit inimicos. 4

EXVLTE] <Id ÷ non> in facie fall<acite>r adridente uel ser<mon>e doloso et 5
<...> uis foris stas <...>ter intus semper gaudente. 6

IN VNO] Id ÷ in unum corpus christi adscripti. 7

ET GRATI] Id ÷ beneficiis <ben>ignam mer<ce>dem <bon>orum operum re <...> 8
ditem. 9

3/4 *Exp.* 467.11-12 5/6 *cfr Exp.* 467.13-14: Non in facie fallaciter adridente uel ser-
mone doloso 7 *cfr* HAYMO, *Exp.*, *PL* 117, col. 761D: ut unum corpus Christi sitis

8/9 *cfr Exp.* 467.14-17: Beneficiis scilicet Christi. In nonnullis exemplaribus habet, "gra-
tia estote": hoc est, nolite legi similari, quae uicem reddit, sed gratiae quae ignoscit etiam
inimicis, et pro eis dominum deprecatur

3, 16 uerbum christi habitet in uobis habunter in omni sapientia docentes et commonentes uosmet ipsos. psalmis ymnis canticis spiritalibus in gratia cantantes in cordibus uestris deo

habunter] abundanter *V*

IN OMNI] In omni sapientia spiritali Id ÷ in actuali et contemplatiua in his enim 10
constat christi anorum sapientia. 11

IN GRATIA] Id ÷ In gratia <...>tionem. 12

IN CORDIBVS] Id ÷ non solum ore sed etia<m> corde. 13

13 *Exp.* 468.11-12

3, 17 omne quodcumque facitis in uerbo aut in opere omnia in nomine domini iesus facite gratias agentes <deo> et patri per ipsum

facite] -facite *V*

OMNE] Id ÷ omnia taliter facite qualiter aeternam salutem mereamini. 14
 GRATIAS] Id ÷ siue docetis siue operamini nihil ad uestram sed omnia ad domini 15
 gloriam faciatis deo gratias referentes qui filium suum ad haec docenda disti- 16
 nare dignatus ÷ siue per actos nostros deo gratiae referantur. 17
 ET PATRI] Deus quia creator ÷ pater quia uester nutritor deus natura pater mise- 18
 ricordia. 19

15/17 *Exp.* 468.15-18

3, 18 XIII Mulieres subdite estote uiris sicut oportet in domino.

MVLIERES] Id ÷ secundum legem in his quae conueniunt in domino. 20

20 *Exp.* 468.19-20

3, 19 XIII Viri diligite uxores uestras et nolite amari esse ad illas.

uestras] -uestras *V*; +uestras *ASVet*.

AMARI] Id ÷ nolite odio illas habere. 21

3, 20 XIII Filii obedite parentibus per omnia hoc enim placitum ÷ in domino.

FILII] Id ÷ spiritalibus et corpus opere et sermone. 22

22 *cfr* Luc. 24, 19; II Thess. 2, 17

3, 21 XIII Patres nolite <...> ad indignationem prouocare filios uestros ut non
 pussillo animo fiant

nolite - ad] *eras*.

PATRES] Id ÷ ne exasperati iracundi fiant qui exemplo uestro patientiam discere 23
 debuissent. 24

23/24 *Exp.* 469.4-5

3, 22 XX Serui obedite per omnia dominis carnalibus Non ad oculum seruientes
 quasi homibus placentes sed in simplicitate cordis timentes dominum

SERVI] Id ÷ qui carnis solam dominationem exercent. 25

NON AD OCVLVM] Id ÷ non ad hoc tantum ut ab hominibus carnalibus uidea- 26
 mine laborantes sed in simplicitate cordis timentes dominum qui ubique sem- 27
 per uidet et odit omne quod fictum ÷. 28

25 *Exp.* 469.6-7 26/28 *cfr Exp.* 469.8-10: Non ad hoc tantum, ut a dominis car-
 nalibus uideamini laborantes. Sed in simplicitate cordis timentes dominum. Qui ubique
 semper uidet, et odit omne quod fictum est

- 3, 23 quodcumque facitis ex an<i>mo ex animo operamini. Sicut domino et non hominibus.

QVODCVMQVE] Necessitatem conditionis relegionis facite cum uoluntate ut per 29
 opera uestra gratie domino referantur cum uos ex tempore credulitatis uestrae 30
 uiderint proficisse. 31
 EX ANIMO] ex animo et deuoti<one>. 32

29/31 cfr *Exp.* 469.12-14: Necessitatem condicionis religionis facite uoluntatem, ut per opera uestra domino gratiae referantur, cum uos ex tempore credulitatis uestrae uiderint profecisse

Summary

This article examines a fragment of the Epistle of Paul to the Colossians with a series of marginal comments included in St. Gall, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 1395. Written in a ninth-century Irish minuscule, this fragment has clear connections to early medieval Hiberno-Latin and Irish-influenced biblical exegesis, with implications for further study of this field. Many of the glosses derive from the *Expositiones xiii epistularum Pauli* by Pelagius, and the fragment therefore acts as a witness to the transmission of this work. A number of the non-Pelagian glosses remain unidentified in comparison with other early medieval commentaries, and such comments may be original to this fragment. Moreover, due to the layout of the manuscript with both biblical text and marginal commentary, this fragment also serves as evidence for shifts in exegetical and scribal practices in the ninth century. Considering the evidence of paleography, biblical text, and the character of the commentary, the early provenance (and possibly origin) for the fragment is placed at the abbey of St. Gall. The article concludes with an edition of both the biblical text and the marginal glosses.

448.

Nichil p[er]
 solup[er] p[er] off[er]
 imp[er]

1870 - 1871
L'anno di guerra ne
negli anni - condire

b
Necesse est disciplinam
habere salutem hominum
et non tantum caritatem quia
tunc non potest salus fieri
sed etiam disciplina est
quod non potest salus fieri
sed etiam disciplina est

...niger aliqu
...m in
...in decima

1. *Ad hoc*
 2. *Ad hoc*
 3. *Ad hoc*

110m 110m 110m

De yulle...
paturo...
magis...
undecta...
fipat...

inmundicia libidine concupiscentia mala stauaritia que
proculacopu rthuray pprop
targue uirtu madi puphriloy
dipidentae In quibus et uoram
bulay ay aliquando cum uirtu
ay millis.

Uncaute deponite et uos
omnia ipsa indignatione mali-
cia blasphemia. Turpiter
monete de ore uro. Nolite man-
u inuicem expoliantes uos uetere
homine cum acerbis eius. Et in-
dante nouum cum qui per nouitatem
imaginatione secundum imaginem
eius quicquid est cum ubi non
fatales et uideus circumcisi et
preputium baptisus et per
peruus et libere per omnia et in om-
nibus xpi

¶ I dicitur ergo uos sicut electi
dignis dilectis uis cerna misericordie
dicit benignitate humilitatem
modestia patientia subpos-
tanti inuice aduersus uos
interprety si quis aduersus
aliquem habet querella sicut
aduersus deum ut uos ita
scitis
¶ Super omni aduersus hec cap

De paphydo me tempus
indulgentie p[er]g[ra]m. Pe[re]p[er]
ap[er] p[er]p[er]p[er]p[er]p[er]p[er]p[er]
d[er]p[er].

malicia: ab omni impetru
quod pater non uir.

17. *17. Honderd en vijftig filioque
putat cum deus sit unus
et omne mundum.*

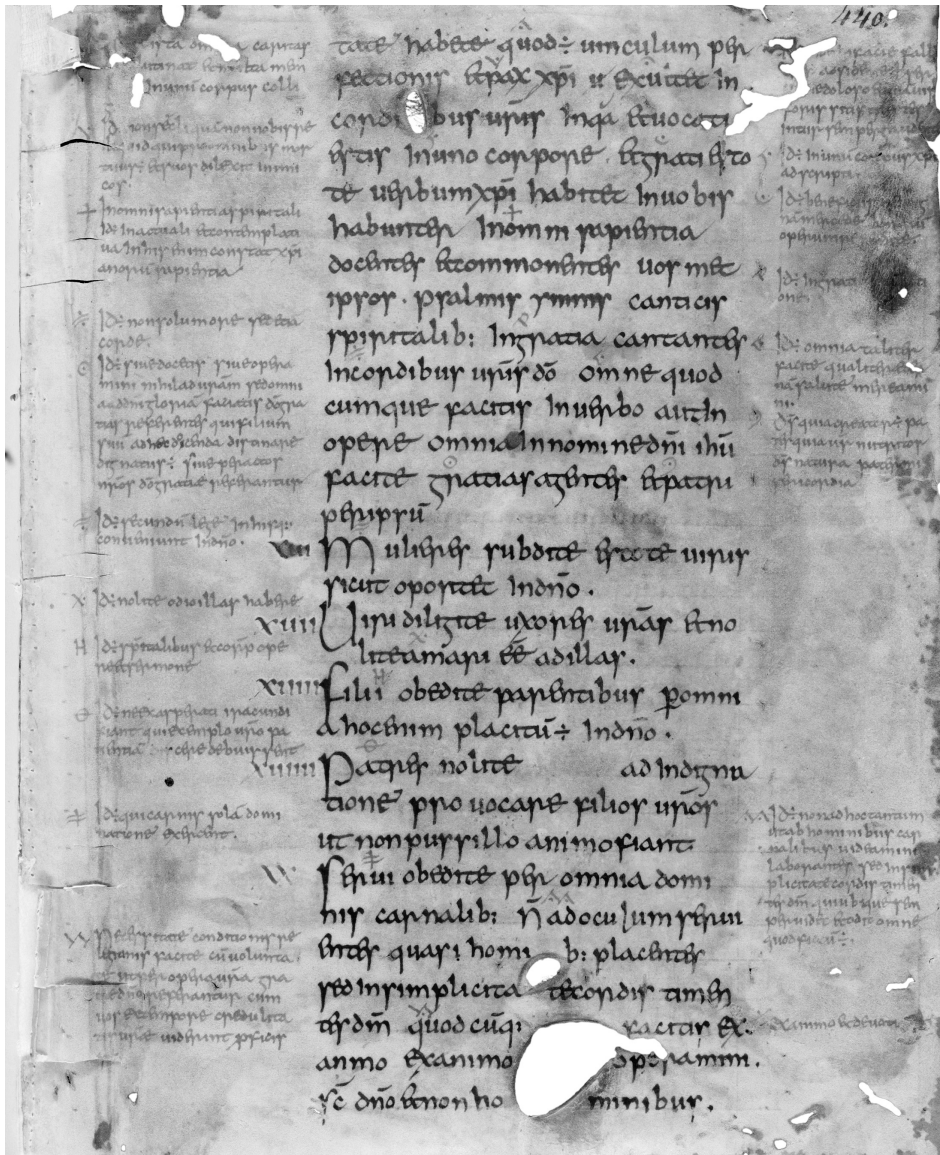
X. De apud dñm non pñt in
de pñt ut vñt in pñt
a tñt in pñt in pñt
apud a nñt in pñt
in pñt in pñt.

Idcirco il loro governo
che si dicea crudely
et per più pazzia
per pazzia et per pazzia
et per pazzia et per pazzia
et per pazzia et per pazzia
et per pazzia et per pazzia

Id: exemplo xpi qui in p
miratur in p. p. p. p. p.

¶ Unusquisque malum suum
inquit non dimittit in
foras deam uero compen-
sor fore in ista non habet
potestatem.

Supra hoc omnia dicit
 sapientia omnesque
 magister sapientie non
 omnesque sapientie
 dicitur.



Zwei Florilegien von theologischen
interrogationes und *responsiones* in
Monte Cassino: *Item alie questiones in quibus
sunt nonnulle de Genesi* (Bibl. Abb. 29) und
Item questionem veteris testamenti
(Bibl. Abb. 187)

Lukas J. DORFBAUER

(Salzburg)

Prof. Jose Carlos Martín hat unlängst in dieser Zeitschrift ein Florileg publiziert, welches unter dem Titel *Item alie questiones in quibus sunt nonnulle de Genesi* (AQ) auf den Seiten 53–90 der Handschrift Monte Cassino, Bibl. Abb. 29 (s. X – XI) enthalten ist.¹ Es handelt sich bei AQ um eine äußerst interessante Kompilation von Fragen und Antworten, welche in der Hauptsache der Auslegung des Buches Genesis gewidmet sind, insgesamt aber sehr unterschiedliche theologische Themen abdecken. Als Quellen wertet AQ nicht nur Basistexte der mittelalterlichen Bibelexegese wie Gregors *Moralia in Iob*, Isidors *Differentiae* oder den pseudoaugustinischen *Dialogus quaestionum* aus, sondern auch eine beachtliche Anzahl von Rara und Rarissima wie etwa die *Antikeimena* des Julian von Toledo.

Prof. Martín gibt an, ihm sei neben Monte Cassino, Bibl. Abb. 29 – eine Handschrift, die um das Jahr 1000 in der Gegend von Rom geschrieben wurde – kein weiterer Zeuge bekannt, welcher AQ enthält; aufgrund der verarbeiteten Quellen hält er eine Entstehung des Florilegs im Zeitraum der Jahre 800–975 für wahrscheinlich, und zwar in einem kontinentalen Zentrum (möglicherweise im südostdeutschen Raum), welches unter merkbarem insularen Einfluss stand.²

¹ J. C. MARTÍN, “El tratado *Item aliae quaestiones in quibus sunt nonnulle de Genesi* conservado en Montecassino, Biblioteca dell’Abbazia, 29. Edición y estudio”, *Sacris Erudiri*, 50 (2011), pp. 341–412. Ich bedanke mich herzlich bei Prof. Martín für Hilfe und freundliche Diskussion sowie bei den beiden anonymen Gutachter(inne)n für wertvolle Anmerkungen.

² MARTÍN (Anm. 1), p. 341 (“No conozco tampoco otros ejemplares de este opúsculo, pero es posible que existan”); p. 344 (“...puede decirse que este escrito debió de ser elaborado en

Der vorliegende Aufsatz möchte mit dem Codex Monte Cassino, Bibl. Abb. 187 einen Textzeugen vorstellen, welcher nicht die gleiche Kompilation darbietet, aber eine, die aufs Engste mit AQ verwandt ist und sich eindeutig von der selben Quelle herleitet. Der Vergleich der beiden Florilegien bringt wichtige Erkenntnisse zur Überlieferung frühmittelalterlicher Kompilationen von theologischen Fragen-und-Antworten und vertieft unser Wissen über die Verwandtschaft einschlägiger Textzeugen.

Die Handschrift Monte Cassino, Bibl. Abb. 187 dürfte in der zweiten Hälfte des 9. Jh. entstanden sein. Sie wurde – möglicherweise in Monte Cassino selbst – von mehreren Händen in beneventanischer Schrift abgefasst; an den Seitenrändern findet man zahlreiche Anmerkungen und Korrekturen aus dem 11. Jh., welche insbesondere das Verständnis diverser Abkürzungen erleichtern sollten. Enthalten sind in Monte Cassino 187 in der Hauptsache die *Antikeimena* des Julian von Toledo (pp. 2–169), eine Zusammenstellung von theologischen Fragen-und-Antworten unter dem Titel *Item questionem* [sic] *veteris testamenti* (pp. 169–215) und Exzerpte aus dem Isaiaskommentar des Hieronymus (pp. 215–232).³

Dass die Kompilation *Item questionem veteris testamenti* (IQ) – die gemeinsam mit AQ im Zentrum der folgenden Ausführungen stehen wird – von einigem Interesse ist, hat man bereits am Ende des 19. Jh. erkannt: Im damals entstandenen Handschriftenkatalog von Monte Cassino kündigten die Herausgeber zweimal an, IQ „in *Analectis*“ abdrucken zu wollen.⁴ Dieser Plan ist anscheinend niemals verwirklicht worden, denn in den Bänden des *Spicilegium Casinense complectens Analecta sacra et profana e codicibus Casinensibus*, welche in den folgenden Jahrzehnten erschienen (1, 1888; 2, 1936; 3, 1897; 3/2, 1901; 4/1, 1895), findet sich nichts derglei-

un monasterio probablemente del continente europeo, quizás del sureste alemán, pero bajo una fuerte influencia insular ... AQ pudo haber sido compuesto hacia los años 800-975”).

³ Ausführliche Literaturangaben und einige Bemerkungen über das Verhältnis dieser Hs. zu Monte Cassino 29 bei L. J. DORFBAUER, „Ein neuer Textzeuge des wisigotischen Genesiskommentars *Intexuimus*: Exzerpte im Codex Monte Cassino, Bibl. Abb. 187“, *Revue d'études augustinienes et patristiques*, 57 (2011), pp. 357–369. Eine alte Cassinenser Tradition bringt den Codex Monte Cassino 187 in Verbindung mit Abt Bertharius (856–883) und schreibt diesem fälschlich die Abfassung der *Antikeimena* zu; vgl. die entsprechenden Angaben in einer Chronik aus dem 11. Jh., abgedruckt bei M. INGUANEZ, *Catalogi codicum Casinensium antiqui (saec. VIII – XV)*, Monte Cassino, 1941, p. 4: *‘Cuius [i. e.: Bertharii] et Anticimenon de plurimis tam veteris quam novi testamenti questionibus hic habetur.’* Monte Cassino 187 weist viele Einträge und Anmerkungen von unterschiedlichen Händen aus unterschiedlichen Jahrhunderten auf: Eine Spezialuntersuchung scheint äußerst lohnend und könnte zweifellos einiges Licht in die Geschichte dieses wertvollen Codex bringen.

⁴ L. TOSTI u.a., *Bibliotheca Casinensis seu codicum manuscriptorum qui in tabulario Casinensi asservantur series 4*, Monte Cassino, 1880, pp. 72–79.

chen. Im späteren Cassinenser Handschriftenkatalog von Mauro Inguanez wurde IQ nicht mehr besonders hervorgehoben, der Inhalt der Kompilation recht knapp und teilweise unzutreffend charakterisiert.⁵ Tatsächlich aber ist IQ – und die Handschrift Monte Cassino 187 insgesamt – von großem Interesse für überlieferungsgeschichtliche Fragen, die einige frühmittelalterliche Texte, insbesondere auch spanischen Ursprungs, betreffen.⁶

Bei der Diskussion von IQ muss man zwei Teile des Florilegs unterscheiden: Ein erster Abschnitt auf den Seiten 169–209 von Monte Cassino 187 bildet den ursprünglichen Kern der Kompilation, welcher eine Vielzahl von unterschiedlichen Quellen zu deutlich gekennzeichneten Fragen- und Antworten verarbeitet; ein zweiter Abschnitt auf den Seiten 209–215 stellt offenbar eine sekundäre Ergänzung dar und bietet ein einziges längeres Exzerpt aus den *Instructiones* des Eucherius von Lyon, in welchem die Frage- und Antwort-Form nur schwach hervortritt. Die Abtrennung der beiden Teile wird u. in der Appendix 2 genau begründet, der Text des Eucherius-Ausschnitts transkribiert. Wenn aber im Folgenden von IQ die Rede ist, so ist damit, so nicht ausdrücklich angegeben, immer der Abschnitt pp. 169–209 des Codex Monte Cassino 187 gemeint, also der erste, ursprüngliche Teil des Florilegs.

Dieser Abschnitt besteht fast ausschließlich aus Fragen-Antworten, die auch in AQ vorhanden sind, wie der folgenden Tabelle zu entnehmen ist, welche die einander entsprechenden Texte gegenüberstellt. Angaben wie 'gekürzt', 'umformuliert', 'leicht gekürzt' usw. beziehen sich auf den Vergleich mit IQ (aber auch auf die gemeinsame Vorlage der beiden Florilegien, worauf in Kürze ausführlich eingegangen wird); was unter 'gekürzt', 'umformuliert', 'leicht gekürzt' usw. zu verstehen ist, werde ich im Folgenden anhand einiger Beispiele deutlich machen.⁷

⁵ M. INGUANEZ, *Codicum Casinensium manuscriptorum catalogus 1*, Monte Cassino, 1915-1923, pp. 270f. ("excerpta ... concordant ex parte cum Wigbodi Lib. Quaestionum et Eucherii Instructionum lib."). Mit Wigbod hat die Kompilation nicht mehr zu tun, als dass sie teilweise die selben Quellen wie der karolingische Exeget auswertet, insbesondere den pseudoaugustinischen *Dialogus quaestionum*. Eucherius ist nur in jenem abschließenden Teil exzerpiert, der nicht zum ursprünglichen Kern von IQ gehört.

⁶ Vgl. DORFBAUER (Anm. 3), pp. 364–368.

⁷ Weil der vollständige Text von AQ bei MARTÍN (Anm. 1) zu finden ist, erscheint ein umfassender Abdruck von IQ unverhältnismäßig: Ich werde aber, wie gesagt, den unterschiedlichen Umgang mit dem tradierten Wortlaut, den IQ und AQ im Allgemeinen pflegen, exemplarisch vorführen und künftige Editoren auf den jeweiligen Wert der beiden Sammlungen hinweisen. Jene Fragen-Antworten, die in IQ, nicht aber in AQ vorhanden sind und bisher nicht in einem vergleichbaren Kontext ediert wurden, transkribiere ich u. in der Appendix 1.

IQ 1 [p. 169]	AQ 9 (Frage in AQ leicht gekürzt)
IQ 2	AQ 10
IQ 3	AQ 11
IQ 4 [p. 170]	AQ -----
IQ 5 [p. 171]	AQ 12
IQ 6	AQ 13 (Frage in AQ leicht gekürzt, Antwort gekürzt)
IQ 7 [p. 172]	AQ 14
IQ 8	AQ 15 (Antwort in AQ gekürzt)
IQ 9 [p. 173]	AQ 16 (Antwort in AQ gekürzt)
IQ 10 [p. 174]	AQ 17 (Frage in AQ gekürzt bzw. umformuliert)
IQ 11	AQ 18 (Antwort in AQ leicht umformuliert)
IQ 12 [p. 175]	AQ 19
IQ 13	AQ 20
IQ 14	AQ 21 (Antwort in AQ leicht umformuliert)
IQ 15 [p. 176]	AQ 22 (Antwort in AQ gekürzt)
IQ 16	AQ 23 (Frage und Antwort in AQ gekürzt bzw. umformuliert)
IQ 17 [p. 177]	AQ 24 (Antwort in AQ gekürzt bzw. umformuliert)
IQ 18	AQ 135
IQ 19 [p. 178]	AQ 25 (Frage in AQ leicht gekürzt, Antwort gekürzt bzw. umformuliert)
IQ 20	AQ 26 (Frage in AQ umformuliert, Antwort gekürzt bzw. umformuliert)
IQ 21 [p. 179]	AQ -----
IQ 22 [p. 180]	AQ 27
IQ 23 [p. 181]	AQ 137
IQ 24	AQ 28
IQ 25	AQ 29
IQ 26	AQ 138
IQ 27	AQ 139
IQ 28 [p. 182]	AQ 140
IQ 29 [p. 183]	AQ -----
IQ 30	AQ -----
IQ 31	AQ 141
IQ 32	AQ 30
IQ 33 [p. 184]	AQ 31 (Antwort in AQ umformuliert)

IQ 34	AQ 32
IQ 35 [p. 185]	AQ 142 (Antwort in AQ leicht umformuliert)
IQ 36	AQ 143 (Antwort in AQ gekürzt bzw. umformuliert)
IQ 37	AQ 144
IQ 38 [p. 186]	AQ 145 ⁸
IQ 39	AQ 146 (Frage in AQ leicht umformuliert, Antwort gekürzt)
IQ 40 [p. 187]	AQ 147 (Antwort in AQ gekürzt)
IQ 41	AQ ----
IQ 42	AQ 34 (Frage in AQ umformuliert, Antwort gekürzt)
IQ 43	AQ 35
IQ 44 [p. 188]	AQ 36
IQ 45	AQ 37
IQ 46	AQ ----
IQ 47	AQ 38 (Frage in AQ gekürzt)
IQ 48 [p. 189]	AQ 148
IQ 49	AQ 149
IQ 50	AQ 150
IQ 51	AQ 39
IQ 52 [p. 190]	AQ ----
IQ 53	AQ 40
IQ 54	AQ 151
IQ 55	AQ 41
IQ 56	AQ 42
IQ 57 [p. 191]	AQ 43
IQ 58	AQ 44
IQ 59	AQ 45 (Frage und Antwort in AQ leicht umformuliert)
IQ 60	AQ 46 (Frage und Antwort in AQ umformuliert)
IQ 61 [p. 192]	AQ 47 (Antwort in AQ leicht umformuliert)
IQ 62	AQ 48 (Antwort in AQ gekürzt)
IQ 63 [p. 193]	AQ 49 (Antwort in AQ umformuliert)
IQ 64 [p. 194]	AQ 152
IQ 65	AQ 153

⁸ Diese Frage-Antwort kommt in AQ zweimal vor: Als AQ 33 und als AQ 145; der Text von IQ 38 stimmt genauer mit AQ 145 überein als mit AQ 33. Vgl. dazu auch u. bei Anm. 25.

IQ 66	AQ 50 (Frage in AQ leicht umformuliert, Antwort umformuliert)
IQ 67 [p. 195]	AQ 154
IQ 68	AQ 155
IQ 69	AQ 156
IQ 70	AQ 157
IQ 71 [p. 196]	AQ 158
IQ 72	AQ 159
IQ 73	AQ 51 (Antwort in AQ leicht umformuliert)
IQ 74	AQ 52
IQ 75	AQ 160
IQ 76 [p. 197]	AQ 161
IQ 77 [p. 198]	AQ 162
IQ 78	AQ 163
IQ 79 [p. 199]	AQ 53
IQ 80	AQ 164
IQ 81	AQ 165
IQ 82	AQ 54
IQ 83	AQ 166
IQ 84	AQ 55 (Antwort in AQ leicht gekürzt)
IQ 85 [p. 200]	AQ 56 (Antwort in AQ leicht gekürzt)
IQ 86	AQ 167
IQ 87	AQ 168
IQ 88	AQ 169
IQ 89 [p. 201]	AQ -----
IQ 90	AQ 170
IQ 91	AQ 171
IQ 92	AQ 172 (Frage in AQ leicht umformuliert, Antwort leicht gekürzt)
IQ 93	AQ -----
IQ 94 [p. 202]	AQ -----
IQ 95	AQ 173
IQ 96	AQ 174 (Antwort in AQ leicht gekürzt)
IQ 97	AQ 57
IQ 98 [p. 203]	AQ 58 (Antwort in AQ gekürzt)

IQ 99	AQ ----
IQ 100 [p. 204]	AQ 59 (Antwort in AQ leicht gekürzt)
IQ 101	AQ 175
IQ 102 [p. 205]	AQ 176
IQ 103	AQ 177
IQ 104	AQ 60 (Antwort in AQ leicht gekürzt)
IQ 105 [p. 206]	AQ 178
IQ 106	AQ ----
IQ 107	AQ ----
IQ 108 [p. 207]	AQ ----
IQ 109	AQ ----
IQ 110	AQ ----
IQ 111	AQ ----
IQ 112 [p. 208]	AQ ----
IQ 113	AQ ----
IQ 114	AQ ----
IQ 115	AQ ----
IQ 116	AQ ----
IQ 117	AQ ----
IQ 118	AQ ----
IQ 119	AQ ----
IQ 120 [p. 209]	AQ 89 + 90 (In AQ zu zwei Fragen umgestaltet)
IQ 121	AQ ----
IQ 122	AQ ----

Die Kompilation IQ besteht aus insgesamt 122 Fragen-Antworten, AQ aus insgesamt 179. Wie aus der obigen Tabelle ersichtlich ist, kommen die folgenden Fragen-Antworten von IQ nicht in AQ vor: IQ 4; 21; 29–30; 41; 46; 52; 89; 93–94; 99; 106–119; 121–122. Diese Texte werden, sofern sie nicht bereits an anderer Stelle im Zusammenhang mit exegetischen Kompilationen ediert sind, u. in der Appendix 1 transkribiert. Umgekehrt fehlen in IQ die folgenden Fragen-Antworten aus AQ: AQ 1–8; (33); 61–88; 91–134; 136; 179 (zum Sonderfall von AQ 33 vgl. o. Anm. 8 sowie u. bei Anm. 25).

Auf die Differenz in der Auswahl von einzelnen Fragen-Antworten zwischen IQ und AQ ist später zurückzukommen. Zuerst aber gilt es sicherzustellen, dass die Sammlung AQ in der jüngeren Handschrift Monte

Cassino 29 nicht etwa von der Sammlung IQ in der älteren Handschrift Monte Cassino 187 abhängt und somit lediglich eine teilweise gekürzte, teilweise erweiterte Kopie jener Kompilation darstellt. Dieser Nachweis ist umso wichtiger, als AQ – wie unten gezeigt wird – durchwegs einen äußerst freien und selbständigen Umgang mit dem vorgefundenen Text pflegt.

Dass AQ nicht auf IQ zurückgeht, lässt sich schlüssig durch Vergleich der beiden Sammlungen mit den literarischen Quellen einzelner Fragen- und-Antworten zeigen: Öfters stimmt nämlich der Text von AQ mit der Quelle gegen den Text von IQ überein, und dies in Fällen, in denen eine selbständige Korrektur äußerst unwahrscheinlich bzw. nur sehr schwer möglich erscheint. Im Folgenden stelle ich Partien aus IQ und AQ neben ihre jeweilige Vorbildstelle aus dem pseudoaugustinischen *Dialogus quaestionum* (*dial. qu.*); dieses Werk bietet sich für derartige Untersuchungen besonders an, weil es in einer kritischen Edition vorliegt, deren Apparat im Hinblick auf die Arbeit mit der reichen mittelalterlichen Rezeption vergleichsweise ausführlich angelegt wurde.⁹

dial. qu. 19 (p. 358,10f.)	IQ 3	AQ 11
<i>Quapropter si dei praeceptum servasset...</i>	<i>Quasi propter dei praeceptum servasset...</i>	<i>Quapropter si dei praeceptum servasset...</i>

Die Konstruktion mit *quasi propter*, wie IQ sie bietet, erscheint im Kontext (der freilich etwas unklar ist) nicht völlig abwegig. Würde AQ auf IQ zurückgehen, wäre die Korrektur zu *quapropter si* selbständig und ohne erkennbaren inhaltlichen Zwang durchgeführt worden.

dial. qu. 31 (p. 378,16f.)	IQ 7	AQ 14
<i>...ut operaretur et custodiret. Operaretur scilicet, ut...</i>	<i>...ut operaretur et custodiret. Scilicet, ut...</i>	<i>...ut operaretur et custodiret. Operaretur scilicet, ut...</i>

In IQ ist aufgrund der Unachtsamkeit eines Schreibers das an dieser Stelle für das Verständnis notwendige *operaretur* ausgefallen. Würde AQ auf IQ zurückgehen, hätte dieser Fehler selbständig korrigiert werden müssen.

dial. qu. 34 (p. 382,2f.)	IQ 10	AQ 17
<i>...vidensque ea nomina imposuit</i>	<i>...vidensque nomina imposuit</i>	<i>...vidensque ea nomina imposuit</i>

⁹ L. J. DORFBAUER, *Pseudo-Augustinus. De oratione et elemosina De sobrietate et castitate De incarnatione et deitate Christi ad Ianuarium Dialogus quaestionum*, Wien, 2011 (CSEL, 99).

Das in IQ ausgefallene Wort *ea* ist für das Verständnis der Partie nicht zwingend notwendig. Es hätte in AQ selbständig eingefügt werden müssen, hinge AQ von IQ ab.

dial. qu. 50 (p. 400,5)	IQ 25	AQ 29
Enoch ... <i>transfertur</i> ad deum	Enoch ... <i>transfiguratur</i> ad deum	Enoch ... <i>transfertur</i> ad deum

Würde AQ von IQ abhängen, hätte das falsche *transfiguratur*, das in Monte Cassino 187 unabgekürzt und klar zu lesen ist, selbständig in das korrekte *transfertur* abgeändert werden müssen.

dial. qu. 52 (p. 401,9f.)	IQ 27	AQ 139
...nec illis scandalis, quae fiunt ab his, qui intus sunt, <i>cedunt</i>	...nec illis scandalis, quae fiunt ab his, qui intus sunt...	...nec illis scandalis quae fiunt ab his, qui intus sunt, <i>cedunt</i>

So wie der Satz in IQ erscheint, ist er unvollständig. Würde AQ von IQ abhängen, wäre das korrekte *cedunt* selbständig ergänzt worden.

Aus diesen und anderen, vergleichbaren Passagen wird klar, dass die in der jüngeren Handschrift Monte Cassino 29 tradierte Kompilation AQ keineswegs auf die in der älteren Handschrift Monte Cassino 187 tradierte Kompilation IQ zurückgehen kann, sondern dass sich die beiden Sammlungen unabhängig voneinander aus einer gemeinsamen Quelle speisen. Zusätzlich untermauert wird dies durch die spezifische Auswahl von Fragen-Antworten aus *dial. qu.* in Monte Cassino 29 und 187, worauf ich u. in der Appendix 3 eingehe.

Bei jener Quelle, auf welche die beiden Kompilationen IQ und AQ unabhängig voneinander zurückgehen, handelt es sich offenkundig um ein älteres Florileg von theologischen *interrogationes* und *responsiones*: Dieses Florileg soll im Folgenden als **IAQ** bezeichnet werden. Bedenkt man Abfassungszeit und -ort von Monte Cassino 29 und 187, muss eine Handschrift, welche IAQ enthalten hat, spätestens in der zweiten Hälfte des 9. Jh. in Mittelitalien, höchstwahrscheinlich in der Region von Latium und Kampagnen, verfügbar gewesen sein. Einzelne Texte, die sowohl in Monte Cassino 187 als auch in Monte Cassino 29 und dessen kodikologischer Fortsetzung Monte Cassino 30 tradiert sind, waren möglicherweise bereits gemeinsam in jener Handschrift enthalten.¹⁰

¹⁰ Die beiden Codices Monte Cassino 29 + 30 bildeten einst ein zusammengehöriges, äußerst umfangreiches Buch. Dieses ist in einer Bücherliste aus den Jahren 1464/71 anscheinend zum ersten Mal als sicher in der Kirche von Monte Cassino befindlich bezeugt;

Freilich muss die „Urkompiletion“ IAQ nicht zwingend im Italien des 9. Jh. zusammengestellt worden sein. J. C. Martín vermutete in AQ, wie eingangs angegeben, ein auf dem europäischen Festland entstandenes, aber insular geprägtes Produkt aus dem Zeitraum 800–975. Tatsächlich war in IAQ einiges an Textmaterial verarbeitet, welches die Forschung in der Vergangenheit als „irisch“ oder „irisch beeinflusst“ klassifiziert hat (vgl. dazu im Einzelnen die Angaben bei Martín). Dies ließe sich mit einem Ursprung im südostdeutschen Raum, wie ihn Martín in Erwägung zieht, aber auch in Italien verbinden, wenn man die starke Präsenz irischer Kultur bedenkt, die im betroffenen Zeitraum in manchen Klöstern Bayerns und Italiens – insbesondere Norditaliens – gegeben war.

Angesichts gewisser in IQ und AQ verarbeiteter Texte und angesichts des Überlieferungskontexts der beiden Sammlungen in den Trägerhandschriften Monte Cassino 29 + 30 und 187 (vgl. dazu meinen o. Anm. 3 genannten Aufsatz) könnte man freilich auch geneigt sein, in der „Urkompiletion“ IAQ ein Erzeugnis aus dem frühmittelalterlichen Spanien, am Ehesten von der Wende vom 7. zum 8. Jh., zu vermuten, welches noch vor der zweiten Hälfte des 8. Jh. nach Italien gelangt wäre und im Zuge seiner Wanderung von Westen nach Osten zusätzliches Material aufgenommen hätte.

Zum gegenwärtigen Zeitpunkt kann die Frage nach dem Ursprung von IAQ nicht sicher entschieden werden; künftige Untersuchungen zu den Texten, die in dieser „Urkompiletion“ verarbeitet waren, sowie zu den Trägerhandschriften der von IAQ abstammenden Sammlungen IQ und AQ werden möglicherweise zu klareren Ergebnissen führen. Zu betonen ist jedenfalls, dass die bisher bekannten Textzeugen, die mit IAQ in Verbindung stehen, durchwegs dem mittel- bzw. norditalienischen Raum zuzurechnen sind (vgl. dazu auch u. Appendix 3).

Aus der obigen Konkordanz der einzelnen Fragen-Antworten von IQ und AQ ist ersichtlich, dass AQ in vielen Fällen einen im Vergleich zu IQ mehr oder weniger stark umformulierten bzw. gekürzten Text aufweist. Diese Unterschiede dürften nur in wenigen Fällen auf einer fehler- bzw. lückenhaften Überlieferung beruhen: Überprüft man nämlich jene Stücke, deren literarische Quelle bekannt ist, so kommt man zu dem Ergebnis, dass die ältere Sammlung IQ Texte grundsätzlich unverändert übernommen

vgl. die ausführliche Beschreibung, abgedruckt bei INGUANEZ (Anm. 3), p. 45–46. An dieser Stelle ist überdies zu erwähnen, dass die Handschrift Troyes, Bibl. mun. 1433 (s. XII) auf den Folien 9r–62v eine Zusammenstellung von Texten enthält, welche offenbar direkt von Monte Cassino 29 + 30 kopiert wurden; mehr dazu bei DORFBAUER (Anm. 3), pp. 366–368. Spezialuntersuchungen zu den genannten Codices wären ebenso wünschenswert wie zu Monte Cassino 187.

hat, auch wenn diese durch Schreiberfehler offenkundig entstellt waren oder inhaltlich irgendwie merkwürdig erschienen, dass aber die jüngere Sammlung AQ ebenso grundsätzlich danach trachtete, derartige Passagen auf irgendeine Weise verständlich und für den Benutzer akzeptabel zu gestalten.

Beispiele dafür kann erneut die Rezeption des pseudoaugustinischen *Dialogus quaestionum* bieten. Der „Urkompiletion“ IAQ lag eine Handschrift von *dial. qu.* zugrunde, welche der textlich bestenfalls zweitklassigen Gruppe α zuzurechnen ist.¹¹ Den passagenweise unverständlichen Wortlaut, den α -Codices von *dial. qu.* darbieten, findet man in IQ unverändert wieder; in AQ wurden problematische Stellen dagegen meist ausgelassen oder konjunktural „geglättet“. Vgl. dazu die folgenden Beispiele:

dial. qu. 28 (p. 374,2-5)	dial. qu. 28 (α -Text)	IQ 1	AQ 9
Si totam terram aqua tegebat, non erat locus, ubi aquae congregarentur; <i>si erat locus, ubi aquae congregarentur, non</i> totam terram aqua tegebat. Et quomodo scriptura dicit ‚Congregentur aquae, quae sub caelo sunt, in locum unum et appareat arida‘?	Si totam terram aqua tegebat, non erat locus, ubi aquae congregarentur, <i>dum</i> totam terram aqua tegebat. Et quomodo scriptura dicit ‚Congregentur aquae, quae sub caelo sunt, in locum unum et appareat arida‘?	Si totam terram aqua tegebat, non erat locus, ubi aquae congregarentur, <i>dum</i> totam terram aqua tegebat. Et quomodo scriptura dicit ‚Congregentur aquae, quae sub caelo sunt, in locum unum et appareat arida‘?	Si totam terram aqua tegebat, non erat locus, ubi aquae congregarentur. Et quomodo scriptura dicit ‚Congregentur aquae, quae sub caelo sunt, in locum unum et appareat arida‘?

In der α -Tradition weist der Satz *Si totam terram aqua tegebat, non erat locus, ubi aquae congregarentur, dum totam terram aqua tegebat* eine inhaltliche Wiederholung auf, die wenn schon nicht unsinnig, dann zumindest seltsam und unnötig erscheint. In IQ wurde der betreffende Abschnitt unverändert übernommen, in AQ dagegen einfach weggelassen.

dial. qu. 35 (p. 384,11-13)	dial. qu. 35 (α -Text)	IQ 11	AQ 18
...quam creaturam hominem fuisse ex ipsius <i>circumstantia</i> scripturae intellectum a maioribus recolo	...quam creaturam hominem fuisse ex ipsius <i>circumstantiae</i> scripturae intellectum a maioribus recolo	...quam creaturam hominem fuisse ex ipsius <i>circumstantiae</i> scripturae intellectum a maioribus recolo	...quam creaturam <i>in hominis apparuisse forma</i> ex ipsius <i>circumstantia</i> scripturae intellectum a maioribus recolo

¹¹ Vgl. DORFBAUER (Anm. 9), pp. 231–255.

IQ übernimmt die für α -Zeugen typische, sprachlich unmögliche Lesart *circumstantiae*, AQ führt die naheliegende Korrektur zu *circumstantia* durch. Die Aussage von *dial. qu.*, Gott sei im Paradies als Mensch gewandelt, dürfte dem Schreiber von AQ allerdings zu kühn erschienen sein: Er schwächte sie durch die selbständige Änderung von *hominem fuisse* zu *in hominis apparuisse forma* spürbar ab.

dial. qu. 37 (p. 385,6f.)	dial. qu. 37 (α -Text)	IQ 17	AQ 24
...sed corporibus insita sunt et quodam modo <i>liciata, quae</i> sint suo tempore exortura	...sed corporibus insita sunt et quodam modo <i>liceat aquae</i> sint suo tempore exortura	...sed corporibus insita sunt et quodam modo <i>liceat aque</i> (<i>atque</i> pc.) sint suo tempore exortura	...sed corporibus insita sunt suo tempore exortura

Der in der α -Tradition zur Unverständlichkeit entstellte Satz erscheint in IQ treu übernommen; in einem zweiten Schritt wurde *aque* vom Schreiber selbst oder von einer etwa zeitgleichen Hand durch die Einfügung eines *t* über der Zeile zu *atque* abgeändert, was dem Verständnis der Partie freilich wenig hilft. In AQ wurde die korrupte Passage gleich ganz weggelassen.

dial. qu. 63 (p. 411,4f.)	dial. qu. 63 (α -Text)	IQ 62	AQ 48
...tertia intellectualis. <i>Corporalis igitur visio est, quae fit per corpus; spiritalis</i> , cum imagines eorum...	...tertia intellectualis, cum imagines eorum...	...tertia intellectualis, cum imagines eorum...	...tertia intellectualis. <i>Corporalis visio est</i> , cum imagines eorum...

Die Erklärungen über unterschiedliche Arten von *visiones*, die *dial. qu.* bietet, erscheinen in der α -Tradition schwer verstümmelt. IQ übernimmt den lückenhaften – und damit unverständlichen – Text treu aus der Vorlage; AQ formt im Bestreben, den Sinn der Passage einigermaßen klar zu machen, die betroffene Partie selbständig um, und kommt mit der Ergänzung der Worte *corporalis visio est* dem ursprünglichen Wortlaut ziemlich nahe.

Dies ist nur eine kleine Auswahl von derartigen Fällen. Nach Durchsicht aller relevanten Passagen lässt sich für auffällige textliche Differenzen zwischen IQ und AQ, die nicht als bloße Fehler der Überlieferung erklärt werden können, die Regel formulieren, dass IQ den Wortlaut, den IAQ geboten haben muss, konservativ beibehält, während AQ ihn teilweise großflächig und fast immer recht intelligent abändert, aus formalen Gründen ebenso wie aus inhaltlichen.

In allgemeiner Hinsicht lässt sich daraus die Erkenntnis gewinnen, dass man die Bereitschaft eines Schreibers (und seine dafür notwendigen Fähigkeiten), in einen ihm vorliegenden Text konjunktural einzugreifen, wenn dieser als unbefriedigend empfunden wurde, bereits im 10./11. Jh. auf keinen Fall unterschätzen darf.

Für die Arbeit eines Editors mit den hier diskutierten Florilegien bedeutet dies aber, dass jeder, der von AQ Gebrauch machen will, dem von dieser Kompilation gebotenen Wortlaut mit einer gehörigen Portion an Vorsicht begegnen und AQ, soweit möglich, anhand von IQ kontrollieren sollte.

Was lässt sich aus der unterschiedlichen Auswahl an Fragen-Antworten in IQ und AQ für den ursprünglichen Textbestand von IAQ ableiten? Es sei wiederholt, dass in AQ die Fragen-Antworten IQ 4; 21; 29–30; 41; 46; 52; 89; 93–94; 99; 106–119; 121–122 fehlen, in IQ dagegen die Fragen-Antworten AQ 1–8; (33); 61–88; 91–134; 136; 179.

Zuerst zu IQ. Beim ersten Block an fehlendem Text AQ 1–8 handelt es sich um die Fragen-Antworten 7–8, 14, 21, 17, und 25–27 des pseudoaugustinischen *Dialogus quaestionum*. Diese acht Fragen-Antworten fehlen zwar in der Kompilation IQ, nicht aber durchwegs in deren Trägerhandschrift Monte Cassino 187, denn *dial. qu.* 21–24; 17 und 25–27 wurden auf pp. 12–19 in den Text von Julians *Antikeimena* interpoliert.¹² Berücksichtigt man diesen Kontext, so fehlen in Monte Cassino 187 lediglich die Fragen-Antworten *dial. qu.* 7–8 und 14, was AQ 1–3 entspricht. Weil es sich um die drei einleitenden Fragen-Antworten von AQ handelt, darf man vielleicht annehmen, IQ könnte auf eine Kopie von IAQ zurückgehen, welche am Beginn leicht verstümmelt gewesen wäre (z.B. durch Verlust des ersten Blattes oder Unleserlichkeit der ersten Seite); freilich kann auch eine bewusste Auslassung durch den Schreiber von Monte Cassino 187 vorliegen. Jedenfalls waren die genannten Stücke aus *dial. qu.*, die in AQ, nicht aber in IQ aufscheinen, zweifellos in IAQ vorhanden, und die Auswahl und Reihenfolge der einzelnen Fragen-Antworten ist für die Stellung dieser Kompilation sowie für die von Monte Cassino 29 und 187 im Stemma der Textzeugen des *Dialogus quaestionum* von großer Bedeutung (dazu u. in der Appendix 3).

Der zweite Block an fehlendem Text in IQ ist AQ 61–88. Hierbei handelt es sich einerseits um 4 Fragen-Antworten (AQ 61–64), deren Quelle unsicher ist, die aber aufgrund ihres thematischen Zusammenhangs mit AQ 60 (= IQ 104) alter Bestandteil von IAQ sein dürften.¹³ Andererseits handelt es sich um einen Block von 24 Fragen-Antworten aus Julians

¹² Vgl. DORFBAUER (Anm. 9), pp. 249f.

¹³ Vgl. MARTÍN (Anm. 1), pp. 343 und 367f.

Antikeimena (AQ 65–88).¹⁴ Es ist möglich, dass diese bewusst nicht in IQ aufgenommen wurden, weil die Trägerhandschrift Monte Cassino 187 ohnehin das vollständige Werk des Bischofs von Toledo darbietet, und zwar direkt vor IQ. Allerdings scheint der *Antikeimena*-Text der Exzerpte in AQ einer anderen Tradition zu entstammen als der vollständige Text in Monte Cassino 187.¹⁵ Ob also Teile des spanischen Werks – und wenn ja, welche – in der „Urkompilation“ IAQ enthalten waren, oder ob Monte Cassino 29 und 187 unabhängig Zugriff darauf hatten, und dies sogar in unterschiedlichen Handschriften, lässt sich zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht sicher entscheiden: Hier sind eingehendere Untersuchungen zur Überlieferung der *Antikeimena* notwendig, wie sie Prof. J. C. Martín im Zusammenhang mit einer kritischen Edition des Texts derzeit durchführt (vgl. o. Anm. 15). Jedenfalls ist die Möglichkeit nicht auszuschließen, dass in AQ 65–88 selbständige Ergänzungen vorliegen, welche nicht aus IAQ stammen.

Der dritte Block an fehlendem Text in IQ ist AQ 91–134. Hierbei handelt es sich um eine einzelne Frage-Antwort, deren Quelle unsicher ist (AQ 91), um einen kleinen Block, der auf Gregors *Moralia in Iob* zurückgeht (AQ 92–94), um einen längeren Block, welcher einem frühmittelalterlichen Florileg entstammt, das unter dem Titel *Sententias defloratibus diversis* oder ähnlich gemeinsam mit dem *Dialogus quaestionum* im Ahnherren von dessen α -Gruppe enthalten war (AQ 95–127)¹⁶, und schließlich um einen weiteren Block von Fragen-Antworten aus *dial. qu.* (AQ 128–134). Ob AQ 91 in IAQ enthalten war, bleibt unsicher. AQ 92–94 waren sicherlich ebenso in IAQ enthalten wie die zahlreichen übrigen Fragen-Antworten, welche auf Gregors *Moralia in Iob* zurückgehen und sowohl in IQ wie auch in AQ vorhanden sind.¹⁷ Auch AQ 95–134 stammen zweifellos aus IAQ, weil der Kompilation, wie gesagt, ein α -Codex von *dial. qu.* zugrunde lag.

¹⁴ Vgl. MARTÍN (Anm. 1), pp. 369–384 für Einzelheiten.

¹⁵ Vgl. dazu die provisorischen Bemerkungen bei DORFBAUER (Anm. 3), pp. 366–368; J. C. MARTÍN / J. ELFASSI, „Iulianus Toletanus episcopus. Antikeimenon libri duo“, in: *La trasmissione dei testi latini del medioevo* 3, ed. P. CHIESA / L. CASTALDI, Florenz, 2008, pp. 407–422; J. C. MARTÍN, „Los *Antikeimena* (CPL 1261) de Julián de Toledo (s. VII): ensayo de reconstrucción con traducción y elenco de las Fuentes“, *Helmantica*, 62 (2011), pp. 7–242. Prof. Martín bereitet eine kritische Edition der *Antikeimena* vor, welche in absehbarer Zeit bei Brepols als CCSL 115A erscheinen soll.

¹⁶ Vgl. dazu L. J. DORFBAUER, „Die Sammlungen von theologischen *interrogationes* und *responsiones* in den beiden Handschriften Paris, BNF lat. 2718 und Vatikan, reg. lat. 846 aus dem sogenannten „Leges-Skriptorium“ (in Vorbereitung).

¹⁷ AQ 49–50; 52; 57–59; 152–154; 159–163; 165–166; 169; 175 ~ IQ 63–67; 72; 74–78; 81; 83; 88; 97–98; 100–101.

Bleiben von dem in IQ fehlendem Text AQ 136 und 179. AQ 136 war mit Sicherheit in IAQ enthalten, weil es sich erneut um eine Frage-Antwort von *dial. qu.* handelt.¹⁸ Unsicher bleibt der Fall von AQ 179, nicht zuletzt deshalb, weil die Quelle dieses Texts nicht sicher bestimmt ist. Somit ergibt sich, dass der überwiegende Teil von Fragen-Antworten, die in AQ, nicht aber in IQ enthalten sind, mit Sicherheit bereits in der „Urkompilation“ IAQ vorhanden war und in IQ aus unbekannten Gründen nicht aufgenommen wurde.

Jetzt umgekehrt zu jenen Fragen-Antworten, die in IQ, nicht aber in AQ enthalten sind. Auch hier finden sich mit IQ 4, 21 und 29–30 Stücke aus dem *Dialogus quaestionum*, die ohne Zweifel alter Bestandteil von IAQ waren. Die Stücke IQ 41, 46 und 52 gehören zu den Fragen-Antworten über die Psalmen AQ 34–39 und 148–150 und waren somit ebenfalls bereits in IAQ vorhanden. IQ 89, 93–94 und 99 gehören thematisch und formal zu den „Zahlenfragen“ AQ 49–51, 53–59, 89–90 und 170–176 und waren deshalb aller Wahrscheinlichkeit nach auch Bestandteil von IAQ. IQ 106 geht auf Gregors *Moralia in Iob* zurück und dürfte somit in IAQ enthalten gewesen sein (vgl. o. bei Anm. 17). Keine Parallelen in AQ finden die Fragen-Antworten IQ 107–119 und 121–122, welche am Ende der Sammlung stehen und auf genesiseexegetische Texte (vor allem des Augustinus) bzw. auf Isidor zurückgehen: Sie stammen kaum aus IAQ.

Als gesicherter Textbestand der „Urkompilation“ IAQ ergeben sich damit nicht nur all jene Fragen-Antworten, die sowohl in IQ als auch in AQ enthalten sind, sondern darüber hinaus AQ 1–8, 61–64, 92–134 und 136 sowie IQ 4, 21, 29–30, 41, 46, 52, 89, 93–94, 99 und 106. Insgesamt macht dies 164 Fragen-Antworten; es ist aber durchaus möglich, dass IAQ noch einige mehr umfasste. Eine derart umfangreiche Kompilation von theologischen *interrogationes* und *responsiones* entsprach nicht nur dem literarischen Geschmack des (frühen) Mittelalters, sondern insbesondere auch dem Bedarf des zeitgenössischen Unterrichts in den Klöstern, welcher gerne auf solche theologischen Kompendien zurückgriff.

Die Konkordanz der einzelnen Fragen-Antworten von IQ und AQ zeigt, dass jene Stücke, die in beiden Sammlungen vorhanden sind, nicht durchwegs in der selben Reihenfolge angeordnet wurden. Damit stellt sich die Frage, ob IQ oder AQ die originale Abfolge der einzelnen Fragen-Antworten von IAQ treuer bewahrt. Als Maßstab kann hier die thematische bzw. quellenmäßige Geschlossenheit einzelner Blöcke von Exzerpten gelten: Dies bedeutet, dass ein Florileg in der Regel dann als näher am „Urflorileg“ stehend zu gelten hat, wenn es mehrere Exzerpte aus einem bestimmten

¹⁸ Wahrscheinlich sollte man AQ 136 noch zum Block AQ 95–134 hinzurechnen.

Quellentext geschlossen als Block darbietet, welche in einem zweiten Florileg, das sich vom selben „Urflorileg“ herleitet, in stärker abweichender Reihenfolge oder überhaupt nicht als geschlossener Block vorliegen.

Gemäß dieser Annahme ist klar, dass die Reihenfolge der einzelnen Fragen-Antworten in der älteren Sammlung IQ den Aufbau von IAQ im Allgemeinen genauer widerspiegeln muss als jene in der jüngeren Sammlung AQ. So bilden etwa Exzerpte aus dem *Dialogus quaestionum* in IQ 1–37 einen zusammenhängenden Block, welcher die Kompilation eröffnet;¹⁹ die entsprechenden Exzerpte in AQ stehen dagegen auffällig getrennt voneinander: AQ 9–24 + 135 + 25–27 + 137 + 28–29 + 138–141 + 30–32 + 142–144. Jene Fragen-Antworten zu den Psalmen, die einer unbekannten Quelle entstammen, aus welcher auch die „Präambel“ zum Psalmenkommentar des Ps. Remigius von Auxerre in PL 131 schöpft (vgl. u. Anm. 27), erscheinen in IQ 41–52 zusammengestellt, während sie in AQ 34–39 + 148–150 getrennt voneinander stehen.²⁰ Exzerpte aus Gregors *Moralia in Iob*, welche in IQ drei in sich geschlossene Blöcke IQ 63–67, IQ 74–78 und IQ 97–101 bilden, sind in AQ 49 + 152–153 + 50 + 154, in AQ 52 + 160–163 und in AQ 57–59 + 175²¹ in deutlich stärkerem Maß aufgeteilt. Zwei Exzerpte, die auf Augustinus, *en. in ps.* 69 zurückgehen, stehen in IQ 79–80 nebeneinander, in AQ 53 + 164 getrennt. Man darf davon ausgehen, dass IQ in all diesen Fällen die Reihenfolge der einzelnen Fragen-Antworten von IAQ treuer bewahrt als AQ.

Nun ist bei der Trennung der Exzerpte aus dem *Dialogus quaestionum*, die AQ im Vergleich zu IQ durchführt, zu erkennen, dass sich die einzelnen Fragen-Antworten zu zwei in sich geschlossenen Blöcken AQ 9–32 und 135–144²² zusammenfassen lassen; ebenso summieren sich die Fragen-Antworten zu den Psalmen zu zwei geschlossenen Blöcken AQ 34–39 und 148–150.²³ Ein erneuter Blick auf die eingangs abgedruckte Konkordanz von IQ und AQ lässt ein bestimmtes Muster mit annähernd durchgehender Gültigkeit erkennen: Es sieht ganz danach aus, als wären in AQ – im Verhältnis zu IQ – die einzelnen Fragen-Antworten zuerst in die zwei Reihen AQ 9–60 und 135–178²⁴ aufgespalten und in einem zweiten

¹⁹ Ein Blick auf den α -Zweig der Überlieferung von *dial. qu.* macht klar, dass bereits jene Handschrift, aus der IAQ schöpfte, die einzelnen Fragen-Antworten des Werks teilweise massiv umgestellt hatte (vgl. u. Appendix 3). AQ führt diese Tendenz weiter, indem das vorhandene Material aus *dial. qu.* nun seinerseits mit Fragen-Antworten anderen Ursprungs weiter durchmischt wird.

²⁰ IQ 41, 46 und 52 fehlen in AQ.

²¹ IQ 99 fehlt in AQ.

²² AQ 136 fehlt in IQ.

²³ Wie o. Anm. 20 bemerkt, fehlen die Stücke zu den Psalmen IQ 41, 46 und 52 in AQ.

²⁴ Eine auffällige Ausnahme sind die beiden Texte AQ 89–90, die im Schlussabschnitt von IQ gleichsam „nachgetragen“ erscheinen. Die Fragen AQ 1–8 sind, wie oben gesagt, in

Schritt neu ineinander verschränkt worden; vgl. etwa die Abfolge: ... 27 – 137 – 28 – 29 – 138 – 139 – 140 – 141 – 30 ...

Auf Zufall beruht dies unzweifelhaft nicht, doch kann ich – wenigstens derzeit – keine befriedigende Erklärung für die im Vergleich mit IQ auffällig erscheinende Sequenz von AQ anbieten. Es ist sicherlich denkbar, dass beim Kopieren der Fragen-Antworten von IAQ bewusst zwei Blöcke ausgewählt worden wären, die AQ 9–60 und 135–178 entsprochen hätten (diese könnten auf zwei Schreiber aufgeteilt worden sein, sodass der eine Schreiber den Block AQ 9–60, der andere Schreiber den Block 135–178 übernommen hätte): Die grundlegende Aufspaltung in zwei Reihen, aus welchen Gründen auch immer sie vorgenommen wurde, erscheint unproblematisch. Warum bzw. auf welche Weise die beiden Reihen dann aber in einem zweiten Schritt neu ineinander verschränkt wurden, sodass die im Vergleich zu IQ auffällige Sequenz in AQ zustande kam, bleibt unklar.

Bei der künftigen Klärung dieser Frage könnten die Fragen-Antworten AQ 33/145 eine Rolle spielen: Diese bieten jeweils den beinahe identischen Wortlaut, der aus irgendeinem Grund zweimal in die Kompilation AQ aufgenommen wurde²⁵, und zwar – wie die Konkordanz zeigt – so, dass gemäß der festgestellten Regelmäßigkeit in der Abfolge sowohl AQ 33 als auch AQ 145 am betreffenden Platz folgen könnte (davor stehend: AQ 32 bzw. AQ 144). Zwei weitere Fragen-Antworten kommen in AQ ebenfalls zweimal vor (AQ 2 ~ AQ 129; AQ 3 ~ AQ 133) und könnten somit in diesem Zusammenhang auch von einiger Bedeutung sein, doch sind diese Stücke, welche *dial. qu.* 8 und 14 entsprechen, in IQ nicht vorhanden, sodass keine Möglichkeit zum Vergleich besteht.

Ein großer Glücksfall wäre es, würde sich ein weiterer von IAQ abstammender Textzeuge finden, der bei der endgültigen Klärung der Fragen weiter hilft, welche die Kompilationen in Monte Cassino 29 und 187 aufwerfen. Angesichts der Beliebtheit, der sich theologische Frage-und-Antwort-Sammlungen das gesamte Mittelalter hindurch erfreuten, erscheint die Hoffnung auf einen entsprechenden Fund nicht völlig unrealistisch.

der Trägerhandschrift von IQ zum Teil enthalten, nämlich als Interpolationen innerhalb der *Antikeimena*.

²⁵ Ich gebe den Text und unterstreiche die Abweichungen. AQ 33: Cur dictum est *Oculum pro oculo, dentem pro dente* et cetera, quae ad vindictam sumuntur? - Ut esset timor in populo nec cuiquam liceret alicui facere, quod sibi fieri nollet, non ut peccet, qui vindicat in lege, sed melius facit, qui non retribuit mala pro malis. ~ AQ 145: Cur dictum est *Oculum pro oculo, dentem pro dente* et cetera, quae ad vindictam dicuntur? - Ut esset timor in populo, ne cuiquam liceret alicui facere, quod sibi nollet fieri, non ut peccaret, qui vindicat, sed melius facit, qui non retribuit mala pro malis.

APPENDIX 1

TRANSKRIPTION AUSGEWÄHLTER FRAGEN-ANTWORTEN VON IQ

Im Folgenden transkribiere ich jene Fragen-Antworten von IQ, die nicht in AQ enthalten und deshalb bereits von J. C. Martín (Anm. 1) ediert sind, bzw. jene Fragen-Antworten von IQ, die ich nicht selbst bereits an anderer Stelle in jener Form ediert habe, welche IQ bietet. Letzteres trifft zu für IQ 4, 21, 29–30 = *Dialogus quaestionum* 29, 42, 54–55, zu finden bei Dorfbauer (Anm. 9), sowie für IQ 108–111, vier Exzerpte aus dem wisigotischen Genesiskommentar *Intexuimus*, abgedruckt bei Dorfbauer (Anm. 3). Mitgeteilt werden somit IQ 41, 46, 52, 89, 93–94, 99, 106–107, 112–119, 121–122. Der Text, den Monte Cassino 187 bietet, erscheint in vielen Passagen korrupt und in einzelnen Abschnitten bis zur Unverständlichkeit entstellt.

|| IQ 41 IN.²⁶ Quare psalmi dicuntur? 187
RS. Quia per psalterium canebantur.

|| IQ 46 IN.²⁷ Unus est liber omnium psalmorum an plures? 188
RS. Potest unus dici secundum Actus apostolorum fidem dicens *Sicut scriptum*
Act. 1,20 *est in libro psalmorum* |. Tamen et singuli psalmi, quia incipiunt et finiuntur,
libri possunt singuli estimare.

|| IQ 52 IN.²⁸ Quid est diapsalma ? 190
RS. Ubicumque LXX diapsalma posuerunt, in Hebreo non habet diapsalma, sed
Ps. 67,17 sela, hoc est 'semper'. Diapsalma autem interpretatur percantatio. Ipsum autem
verbum sela ipsi LXX 'in finem' sunt interpretati. In psalmo LXVII: *Etenim do-*
minus habitavit in finem |. Ita si ipsi intellexerunt dici sela, quidem sane putant
cessationem spiritus sancti esse diapsalma. Sed cum in finem tertii psalmi in He-
breo habeat diapsalma²⁹, superfluum est cessationem spiritus sancti in ultimo no-
minare, cum etiam si hoc non poneretur, nemo dubitaret in finem esse cessatum.

²⁶ Vgl. Ps. Remigius von Auxerre, *en. in. ps.*, praecamb. (PL 131, col. 135A).

²⁷ Stammt aus jener Sammlung von Fragen-Antworten zu den Psalmen, die in IQ 41–52 (~ AQ 34–39; 148–150) und teilweise auch in der „Präambel“ jenes Psalmenkommentars verwertet ist, welcher in PL 131, col. 133–844 unter dem Namen des Remigius von Auxerre gedruckt vorliegt; vgl. die vorhergehende und die folgende Anm. sowie MARTÍN (Anm. 1), p. 344. Eine umfangreichere Zusammenstellung bieten die mit Monte Cassino 29 und 187 entfernt verwandten Handschriften St. Gallen, Stiftsbibl. 230 (s. VIII²), pp. 312–316 und München, Bayer. Staatsbibl. clm 14500 (s. IX¹), ff. 35r–38r. Eine Edition dieser Kollektion von „Psalmen-Fragen“ findet man bei D. DE BRUYNE, *Préfaces de la Bible latine*, Namur, 1920, pp. 80f. (leider ohne genauere weiterführende Angaben).

²⁸ Vgl. Ps. Remigius von Auxerre, *en. in. ps.*, praecamb. (PL 131, col. 135D–136A).

²⁹ cf. Ps. 3,6

Sed in VIII psalmo canticum diapsalmatis dicitur³⁰, quod utique impossibile est, ut quis possit cantando cessare aut cessando cantare.

|| IQ 89 IN.³¹ Quot pondera sunt, de quibus factus est Adam? 201

RS. Octo. Pondus limefactus, inde factus est; pondus maris, inde salse sunt lacrimae; pondus ignis, inde anela calida; pondus venti, inde frigida; pondus florum, inde varietas oculorum; pondus feni, inde diversitas capillorum; pondus nubium, inde instabilitas mentis; pondus roris, inde sudor.

IQ 93 IN.³² Quot sunt remissiones?

RS. Septem. Vitula, id est baptismum. Ovis, remissio peccatorum, *si dimiseritis hominibus* | et reliqua. Hedus elymosina, ut illic fertur peccata. || Avis columba, 202
ut est qui converterit peccatorem. Panis sine oleo publica penitentia. Panis cum
1 Petr. 4,8 oleo *caritas cooperit multitudinem peccatorum* |.

IQ 94 IN.³³ Quod³⁴ partes sunt in cerebro?

RS. Tres. Orientalis pars, in qua sunt quattuor sensus: visus, auditus, gustus, odoratus. Media autem pars sensus et memoria. Alia pars tactus tantum exiens per minutas fistulas corporis.

|| IQ 99 IN.³⁵ Quod³⁶ modis peccatum in corde perpetratur aut in opere consummatur? 203

RS. Quattuor modis perpetratur peccatum in corde, quattuor consummatur in opere. In corde enim fit suggestio ab adversario, delectatio per carnem, consensus per spiritum, defensionis audacia per elationem. || Primum peccatum diabolus 204
suggestit, Eva delectata est, Adam consensit et requisitus confiteri culpam noluit. Hisdem quattuor modis consummatur etiam in opere. Prius namque latens culpa agitur; postmodum vero etiam ante oculos hominum aperitur et dehinc etiam in consuetudine ducitur; ad extremum quoque vel future spei seductionibus vel obstinatione misere desperationis enutritur. Unde et redemptor noster puellam in domo, iuvenem extra portam, in sepulchro autem³⁷ Lazarum suscitavit. Quas

³⁰ cf. Ps. 9,18

³¹ Gehört zum Block numerologisch ausgerichteter Fragen-Antworten IQ 89–96 (~ AQ 170–174) über die Natur des Menschen, welche in mehreren Codices der α -Tradition des *Dialogus quaestionum* enthalten sind. Ich hoffe, an anderer Stelle ausführlich darauf eingehen zu können. Vgl. einstweilen R. E. McNALLY, *Der irische Liber de numeris. Eine Quellenanalyse des pseudo-isidorischen Liber de numeris*, Diss. München, 1957, pp. 30–32 sowie DORFBAUER (Anm. 16).

³² Vgl. o. Anm. 31. Der Text von Monte Cassino 187 ist hier besonders stark verderbt.

³³ Vgl. o. Anm. 31; McNALLY (Anm. 31), pp. 57f.

³⁴ quot *pc.*

³⁵ Vgl. Greg., *mor. in Iob* 4,27.

³⁶ quot *pc.*

³⁷ autem *mg.* Im Text selbst befindet sich ein Zeichen, das wie ein durchgestrichenes 'h' aussieht und eine Art Abwandlung der irischen Kürzung für *autem* darstellt. Dieses Zeichen

Matth. 8,22 tum mortuum nuntiante discipulo agnoscit nec tamen suscitatur, sed dicit: *Sine mortuos sepelire mortuos suos* |. Mortui mortuos sepeliunt, cum peccatores peccatorem favoribus premunt.

|| IQ 106 IN.³⁸ Sententia pro quid dicitur?

206

Iob 33,14 RS. Sententia a sensu vocata. *Semel loquitur deus et secundo id ipsum non repetit* |, id est in his, quae per scripturam sanctam ad patres nostros protulit, nos erudire curavit.

IQ 107 IN.³⁹ Unde scire possunt isti magi, quos nos ariolos vulgate nominamus, ea, quae futura pronuntiant vera?

RS. Quia cum ad decipiendos homines permissio fit, seductorum spirituum operatio fit. Quibus etiam quaedam vera de temporalibus nosse permittitur partium subtilioris sensus acumine, quia corporibus subtilibus vigent, partim experientia callidior propter tam magnam longitudinem vitae, partim sanctis angelis, quod ipsi ab omnipotente deo discunt iussa eius sibi revelantibus, || qui merita humana occultis iustitiae sinceritate distribuit. Aliquando autem idem nefandi spiritus etiam, quae ipsi facturi sunt, velut divinando predicunt. Quapropter boni Christiani ab istis divinantibus nonnumquam veram dicentibus cavendi sunt, ut ne quolibet pacto consortio demoniorum capti inretiant.

207

|| IQ 112 IN.⁴⁰ Qua re fecit deus caelum et terram?

208

RS. Quia voluit. Voluntas enim dei causa est caeli et terre, et ideo maior est voluntas dei quam caelum et terram.

IQ 113 IN.⁴¹ Qua re fecit deus hominem, quem peccaturum sciebat?

RS. Quia et de peccante multa bona facere poterat ordinans eum secundum moderationem⁴² iustitiae suae, et quia nihil oberat deo peccatum eius: Et sive non peccaret, mors nulla esset, sive quia peccavit, alii mortales de peccato eius corriguntur. Nihil enim si⁴³ revocat hominem a peccato, quemadmodum imminentis mortis cognitio.

ist in Monte Cassino 187 öfters verwendet (z. B. zwei Belege auf p. 210, im Text des Eucherius-Exzerpts).

³⁸ Vgl. Greg., *mor. in Iob* 23,17 + 23,19.

³⁹ Vgl. Aug., *gen. litt.* 2,17. Der Text wurde offenbar nicht direkt aus *De Genesi ad litteram* übernommen, sondern aus jenem auf *De Genesi ad litteram* beruhenden Kommentar, der in manchen Handschriften fälschlich Auxilius zugeschrieben ist; vgl. M. GORMAN, "The Commentary on Genesis attributed to Auxilius in ms. Monte Cassino 29", *Revue Bénédictine*, 93 (1983), pp. 302–313.

⁴⁰ Vgl. Aug., *gen. c. Man.* 1,2,4.

⁴¹ Vgl. Aug., *gen. c. Man.* 2,28,42.

⁴² moderamen (*uv.*) *ac.*

⁴³ sic *pc.*

IQ 114 IN.⁴⁴ Sic eum faceret, inquit, ut non peccaret?

RS. Immo ipse hoc faceret. Sic eum factus fuerat, ut, si noluisset, non peccaret.

IQ 115 IN.⁴⁵ Non admitteretur, inquit, diabolus ad eius mulierem.

RS. Immo ipsa ad se diabolus non admitteret. Sic enim facta est, ut, si noluisset, non admitteret.

IQ 116 IN.⁴⁶ Non faceret, inquit, mulierem.

RS. Hoc est dicere: Non fieri bonum. Quia et ipsa utique aliquid bonum est, et tantum bonum, ut apostolus eam gloriam viri esse dicat⁴⁷, et omnia ex deo.

IQ 117 IN.⁴⁸ Quis fecit diabolus?

RS. Se ipse. Non enim natura, sed peccando diabolus factus est.

IQ 118 IN.⁴⁹ Vel ipsum non faceret deus, si hunc peccaturum sciebat.

1 Tim. 1,20 RS. Immo quare non faceret, cum per suam iustitiam et providentiam multos de malitia diaboli corrigit? An forte non audistis apostolum dicentem *Quos tradidi Satane, ut discant non blasphemare* |? Et de se ipso dicit *Et ne magnitudo revelationis extollar, datus est mihi stimulus carnis meae, angelus Satane qui me colafizet* |.

2 Cor. 12,7

IQ 119 IN.⁵⁰ Ergo bonus est diabolus, quia utilis est?

RS. Immo boni est, in quantum angelus est, malus vero in quantum diabolus || 209 est. Sed bonus et omnipotens deus est, qui etiam de malitia eius multa iusta et bona operatur. Non enim diabulo imputatur nisi voluntas sua, qua conatur facere male, non dei providentia, quae de illo bene facit.

IQ 121 IN.⁵¹ Quid est, quod iubemur carnem eiecto sanguine manducare?

RS. Ne vita pristina quasi suffocata teneatur in conscientia, sed habeat tamquam effusionem per confessionem.

IQ 122 IN.⁵² Quare factae sunt leges?

RS. Ut earum metu humana coerceatur audacia tutaque sit inter improbos innocentia et in ipsis improbis formidato supplicio refrenetur nocendi facultas.

⁴⁴ Vgl. Aug., *gen. c. Man.* 2,28,42.

⁴⁵ Vgl. Aug., *gen. c. Man.* 2,28,42.

⁴⁶ Vgl. Aug., *gen. c. Man.* 2,28,42.

⁴⁷ cf. 1 Cor. 11,7

⁴⁸ Vgl. Aug., *gen. c. Man.* 2,28,42.

⁴⁹ Vgl. Aug., *gen. c. Man.* 2,28,42.

⁵⁰ Vgl. Aug., *gen. c. Man.* 2,28,42.

⁵¹ Vgl. Aug., *c. Faust.* 12,22.

⁵² Vgl. Isid., *etym.* 2,10,5.

APPENDIX 2

DAS EUCHERIUS-EXZERPT AUF PP. 209–215 VON MONTE CASSINO 187

Die Seiten 209–215 von Monte Cassino 187 enthalten ein längeres Exzerpt aus den *Instructiones* des Eucherius von Lyon: Es handelt sich um die Schlusspartie des ersten Buches mit Erklärungen zu den Briefen an die Kolosser, an Timotheos 1 und 2, an die Hebräer, zur Apostelgeschichte, zum Jakobusbrief, zum Ersten Johannesbrief, sowie zur Apokalypse (= Ed. Carmela MANDOLFO, Turnhout 2004, CCSL 66, p. 171,1553–184,1754). Der Text erscheint inhaltlich weitgehend unverändert, allerdings ist zu bemerken, dass einzelne Passagen ausgelassen wurden, um die Struktur einer Abfolge von Fragen-und-Antworten deutlicher herauszuarbeiten, als dies bei Eucherius der Fall ist.

Im Handschriftenkatalog von M. Inguañez wird dieser Abschnitt zur Kompilation IQ gerechnet (vgl. o. Anm. 5). Allerdings liegt hier zweifellos eine sekundäre Ergänzung vor, welche ursprünglich nichts mit IQ zu tun hatte und demgemäß als eigenständige Texteinheit zu werten ist. Man beachte:

*) Zwischen IQ 122 und dem Beginn des Eucherius-Texts gibt es zwar keine ausdrückliche Angabe eines EXPLICIT oder INCIPIT, allerdings hat der Schreiber einen Zwischenraum von ca. vier Zeilen leer gelassen, sodass die beiden Textblöcke klar voneinander abgegrenzt erscheinen.

*) Während IQ durch die regelmäßigen Angaben IN und RS durchgehend in Frage-und-Antwort-Form gegliedert ist, gibt es im Eucherius-Text derartige Markierungen nur ein einziges Mal, und zwar gleich am Beginn. Hier sind IN und RS allerdings inhaltlich unpassend gesetzt, sodass man den Eindruck gewinnt, diese Gliederungselemente seien bloß vom vorhergehenden Text herkommend weitergeführt, dann aber rasch aufgegeben worden, weil der Schreiber bemerkt hat, dass sie nicht zu diesem Abschnitt gehören.

*) Während im Eucherius-Text immer wieder einzelne Abschnitte durch Zierinitialen angezeigt und dadurch gegliedert erscheinen, gibt es innerhalb von IQ keine einzige derartige Initiale.

*) Der Titel von IQ (ITEM QUESTIONEM VETERIS TESTAMENTI) passt nicht zu einer Zusammenstellung von exegetischen Ausführungen zu Teilen des Neuen Testaments, wie der Eucherius-Ausschnitt sie bietet.

Man kann das Eucherius-Exzerpt somit nicht als originalen Teil von IQ ansehen; es wurde aber sicherlich bewusst ausgewählt, um als Ergänzung zu IQ zu fungieren: Dieser Abschnitt sollte wohl die bereits bestehende Sammlung von Fragen zum Alten Testament durch Material zum Neuen Testament erweitern. Weil man dabei die äußere Form wenigstens grob einheitlich gestalten wollte, wurde der aus den *Instructiones* übernommene

Wortlaut dahingehend leicht abgeändert, dass eine Frage-und-Antwort-Struktur etwas deutlicher hervortritt als es im Ausgangstext der Fall ist.

Im Folgenden transkribiere ich das vollständige Eucherius-Exzerpt, das alt ist, bisher aber nicht beachtet wurde. Der Text gehört zu der von C. Mandolfo ausgemachten Gruppe β (vgl. die Anm. 54, 58 und 70) und zeigt insbesondere eine Nähe zur Handschrift V = Vatikan, Vat. lat. 553, s. VIII – IX (vgl. die Anm. 53, 57, 62, 63, 66 und 67).

| IN. *Si mortui estis cum Christo ab elementis mundi, quid adhuc tamquam vi-* 209
ventes in mundo decernitis? Ne tetigeritis neque gustaveritis neque contrectaveritis,
quae sunt omnia in interitu ipso usu secundum precepta et doctrinas hominum,
quae sunt quidem rationem habentia sapientiae in superstitione et humilitate et ad
Col. 2,20–23 *non parcendum corporis, non in honore aliquo ad saturitatem carnis |.*

RS. Disputat contra eos, qui ex Iudaeis Christiani propriis contendebant ce-
rimoniiis inherere. || Et iam supra dixerat de improbabili eorum observantia in 210
cibo aut potu⁵³, aut quod neomenia et sabbata eorum umbra futurorum pretu-
lissent. Post haec in consequentibus ait *Si mortui estis cum Christo* et cetera, hoc
est 'Quid diiudicatis', dicendo utique *Ne tetigeritis* et cetera (quia omnia, inquit,
illa, que neque contingenda neque gustanda creditis, ipso usu suo, dum adsu-
muntur, intereunt), *secundum precepta et doctrinas hominum* et cetera. Doctri-
nas hominum dicit, quia precepta ipsa carnaliter intellegant precipientes in lege
prohibita non manducari. Sed hoc, sicut ipse subiungit, in superstitione et humi-
litate supervacua et corporis afflictione; cui utique⁵⁴ corpori non parcatur vel per
eiusmodi abstinentiam vel per circumcisionem. Sequitur *Non in honore aliquo*
ad saturitatem carnis, ergo hoc est, quod vult intellegi: Omnes ille observatio-
nes, licet rationem aliquam sapientiae preferre videantur, quia putentur legem
preceptorum⁵⁵...

1 Tim. 2,1 *Obsecro primo omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum ac-*
tiones |. Obsecrationes sunt pro peccatis preteritis vel presentibus, orationes pro
adipiscendis quae speramus, postulationes, cum pro aliis intervenimus, gratiarum
actiones, cum ea, que poscimus, inpetramus, vel certe cum pro inmensis dei be-
neficiis grates laudesque rependimus.⁵⁶

1 Tim. 5,24 *Quorundam hominum peccata manifesta sunt precedentia ad iudicium, quosdam*
autem subsequuntur |. Supra dixerat adversus presbyterum accusationem non re-

⁵³ *potu* T V D : *in potu* rell.

⁵⁴ *cui utique* β : *utique* rell.

⁵⁵ Hier bricht der Satz ab, es handelt sich vom Beginn bis zu diesem Punkt um ein Exzerpt aus Eucherius, *Instructiones 1* ad Col. (p. 171,1553–173,1581 MANDOLFO). Der nächste Satz schließt nahtlos im Textblock an, wird aber mit O-Initiale eröffnet.

⁵⁶ Es handelt sich vom Beginn dieses Abschnitts bis hierher um ein Exzerpt aus Eucherius, *Instructiones 1* ad I Tim. (p. 173,1586–1592 MANDOLFO). Der nächste Satz schließt nahtlos im Textblock an, wird aber mit Q-Initiale eröffnet.

cipiendam nisi sub duobus testibus⁵⁷, et paulo post addidit *Quorundam hominum peccata manifesta sunt precedentia ad iudicium*, utique dum omnibus nota sunt, *quosdam autem subsequuntur*, utique dum postea in iudicio conprobantur. Quod si istud aliqui in iudicio dei magis accipiendum || putant, potest ita intel- 211
legi: Precedere ad iudicium illa peccata, que ante hic unusquisque commiserit, subsequi vero illa, quibus nos quidem causas dicimus, sed iam post transitum nostrum consummata intelleguntur. Ergo subsequitur nos ad iudicium huius modi peccata verbi gratia⁵⁸ cui inopie nos causas adtulimus fame post obitum nostrum atque egestate consumptus sit.⁵⁹

Act. 23,3
2 Tim. 4,14

Alexander aerarius multa mihi mala ostendit; reddet ei dominus secundum opera eius |. Et item: *Percutiet te deus, paries dealbate* |. *Percutiet* inquit, non ‘percutiat’, et *reddet*, non ‘reddat’. Unde fit, ut non tam maledicentis animo dictasse videantur, quam iudicium dei atque vindictam denuntiantis. Item aliter, et si per administrationem prophetiae inmoto animo maledicat propheta, ut illud *Obscurentur oculi eorum* | dicit, quid eorum meritis debeat, *quia omnis prevaricatio et inoboedientia accipit iustam operis retributionem* |.⁶⁰

Ps. 68,24
Hebr. 2,2

Fide Iacob moriens singulos filiorum Ioseph benedixit et adoravit fastigium virge eius |. Sceptri significatio est accipienda per virgam et per hoc regni potestatisque fastigium, in quo Christus intellegitur adoratus, qui videlicet futurus erat regni Haebreorum caput.⁶¹

Hebr. 11,21

Act. 1,12

Quid est, quod legimus *sabbati habens iter* |? Id est mille passus; sabbato autem usque ad montem Oliveti ire Iudaeis licitum erat, vel certe sicubi fuissent tanto spatio deambulandi licentiam presumebant. Spiritus sanctus quomodo ante ascensionem salvatoris⁶² secundum Iohannem apostolis insufflatur, cum secundum Actus apostolorum post decimum ascensionis diem apostolis missus sit? Multe sancti spiritus gratiarum donationes sunt secundum illud, quod apostolus dicit *Alii quidem datur per spiritum || sermo sapientiae, alii sermo scientiae secundum eundem spiritum, alii gratia sanitatum in uno spiritu* |. Igitur ante ascensionem gratiam sancti spiritus acciperunt, qua possint peccata dimittere et baptizare et credentibus spiritum adoptionis infundere secundum quod et tunc, cum eis a 212

1 Cor. 12,8f.

⁵⁷ *sub duobus testibus* G T V B : *sub duobus et tribus testibus* rel.

⁵⁸ *si verbi gratia* β : *ut si verbi gratia* rel.

⁵⁹ Es handelt sich vom Beginn dieses Abschnitts bis hierher um ein Exzerpt aus Eucherius, *Instructiones* 1 ad I Tim. (p. 174,1593–1607 MANDOLFO). Der nächste Satz schließt nahtlos im Textblock an, wird aber mit A-Initiale eröffnet.

⁶⁰ Es handelt sich vom Beginn dieses Abschnitts bis hierher um ein Exzerpt aus Eucherius, *Instructiones* 1 ad II Tim. (p. 174,1609–175,1618 MANDOLFO). Der nächste Satz schließt nahtlos im Textblock an, wird aber mit F-Initiale eröffnet.

⁶¹ Es handelt sich vom Beginn dieses Abschnitts bis hierher um ein Exzerpt aus Eucherius, *Instructiones* 1 ad Hebr. (p. 175,1620–1625 MANDOLFO). Darauf folgt ein Absatz, der nächste Satz beginnt in neuer Zeile und mit Q-Initiale.

⁶² *salvatoris* G T V B D : *a salvatore* rel.

- Ioh. 20,23 salvatore spiritus insufflaretur, dictum fuerat: *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta erunt* |. Aut vero post ascensionem multo maiorem gratiam sancti spiritus perceperunt in operatione virtutum et gratia sanitarum et diversarum perceptione linguarum iuxta illud, quod eis de eodem die promissum fuerat, ut baptizarentur spiritu sancto et induerentur virtute, qua evangelium Christi universis possent gentibus predicare. In hac ergo perceptione sancti spiritus secundum dominicae gratiae distributionem apostolorum demonstratur profectus, non conpugnantium diversitas scripturarum. Et aliter: Quare bis datus sit spiritus sanctus? Ut significaretur dilectio proximi et dilectio dei, quae in cordibus sanctorum diffunditur, qui datus est eis. Ad evangelizandum verbum dei apostoli quibus sese orbis partibus intulerunt? Quantum narrat historia, Bartholomeus Indos⁶³, Thomas Parthos, Matheus Aethiopes, Andreas Scytas, Iohannes Asiam, Petrus Cappadociam atque Bithiniam, Galatiam pariter et Pontum provinciasque confines, postremo Romam inlustraturus accessit. Paulus ab Hierusalem usque in Ylliricum cum evangelio replevisset, tam innumeras nationes preceptis tamquam armis victor edomuit. Cum in Actibus apostolorum primo legatur *Viri autem, qui comitabantur cum eo, stabant stupentes audientes quidem vocem, neminem autem videntes* |, quomodo postea apostolus dixit || *Et qui mecum erant, lumen quidem viderunt, vocem autem non audierunt eius, qui loquebatur mecum* |? Superius ubi audisse vocem referuntur a deo, non vocem, sed inconditum sonum vocis acciperunt, ut eos postea dicat vocem non audisse, id est expressam verborum significantiam, qua possent intellegere, quod sonabat. Ac perinde idcirco diversa vice et audisse et non audisse referuntur, quia quantum ad sonum pertinet audierunt, quantum ad verba non audierunt. Quare prius communis cibus vocabatur, qui putaretur immundus? Quod contra interdictum tunc dei in commune ceteris pateret hominibus, qui in ciborum discretionem legis observantiam non tenebant, per quam Iudaei partem dei se esse iactabant. Purificatus est autem etiam domino dicentem *Quae deus purificavit, ne tu commune dixeris* |. Quare duodecim illi, qui Iohannis baptismo baptizati fuerant, baptizantur a Paulo? Hoc idcirco, quia non in nomine trinitatis baptizati erant. Baptismum enim Iohannis licet in eum, qui venturus est, baptizaret, tamen proprie Iohannis baptismus dicebatur. Unde et ab hereticis venientes non rebaptizantur a nobis, si baptizatos constat in nomine trinitatis, sed inpositio tantum manus adhibetur.⁶⁴
- Iac. 1,13 Quomodo dicitur *Deus intemptator malorum est et ipse neminem temptat* |,
Deut. 13,3 cum nihilominus scriptum sit *Temptat vos dominus deus vester* |? Temptatio domini probatio appellatur. Neque enim ille quemquam temptat in passionibus; a concupiscentiis illa temptatio est, cum humiliati deicimur. A domino est tempta-

⁶³ Indos S V : in Indos rell.

⁶⁴ Es handelt sich vom Beginn dieses Abschnitts bis hierher um ein Exzerpt aus Eucherius, *Instructiones* 1 Act. (p. 176,1627–180,1693 MANDOLFO). Darauf folgt ein Absatz, der nächste Satz beginnt mit Q-Initiale.

- tio, cum probati glorificamur, et ideo deus intemptator malorum est.⁶⁵
- 1 Ioh. 4,18 Quomodo *perfecta caritas foras mittit timorem* |, cum rursus scribatur *Timor domini castus permanens || in saeculum saeculi* |? Quisquis deum diligit, utique absque deo esse formidat. Hic est timor dei, qui permanet in saeculum saeculi. Igitur alius timor de temporalis rebus nascitur, quarum saepe amissionem veremur. Hunc timorem foras mittit divine perfectio caritatis. Iohannes in epistula sua ponit: *Tria sunt, quae testimonium perhibent: aqua, sanguis et spiritus* |. Simile huic videtur, quod ipse in evangelio de passione Christi loquitur dicens *Unus militum lancea latus eius aperuit et continuo exiit sanguis et aqua, et qui vidit, testimonium perhibuit* |. Et supra *Inclinato capite tradidit spiritum* |. Quidam ergo ex hoc ita disputant: Aqua baptismum, sanguis indicat martyrium, spiritus vero ipse est, qui per martyrium transit ad dominum. Plures tamen ipsa interpretatione mystica intellegunt trinitatem: Aqua patrem indicans, quia ipse de se dicit *Me dereliquerunt fontem aquae vivae* |, sanguine Christum demonstrans per passionis cruorem, spiritu vero spiritum sanctum manifestans. Haec autem tria de Christo testimonium ita perhibent: *Ego sum, qui testimonium perhibeo de me, et testimonium perhibet de me, qui misit me, pater* |. Et item: *Cum venerit paracletus, quem ego mittam vobis a patre, spiritum veritatis, qui a patre procedit, ille testimonium perhibebit de me* |. Perhibet ergo testimonium pater, cum dicit *Hic est filius meus dilectus* |, filius, cum dicit *Et ego pater unum sumus* |, spiritus sanctus, cum de eo dicitur *Vidit spiritum dei descendantem sicut columba et venientem super se* |. Quid est, quod rursum in epistula sua profert esse pro quo non debeat orari *peccatum usque ad mortem* |? Utique usque ad mortem peccat ille peccator, qui in huius temporariae vitae cursu penitentiam non agit. Ac ratione illud quoque oportet intellegi ||: *Qui autem blasphemaverit in spiritum sanctum, non remittetur ei neque hic neque in futurum* |. Blasphemat enim, qui divinis promissis sanctoque spiritui minime credens, in quo est remissio peccatorum, reconciliari deo in hac vita per satisfactionis opera detrectat. Quid significat mundum in maligno esse positum? Non quod a deo mundus in maligno sit positus, sed quod vita⁶⁶ hominum in mundo viventium sit⁶⁷ maligna. Hoc modo etiam illud patebit: *Dies mali sunt* |.⁶⁸
- Qui sunt illi septem spiritus dei, qui in Apocalypsi commemorantur? *Spiritus sapientiae et intellectus, consilii et fortitudinis*⁶⁹, *scientie et pietatis et timoris dei* |.

⁶⁵ Es handelt sich vom Beginn dieses Abschnitts bis hierher um ein Exzerpt aus Eucherius, *Instructiones* 1 Iac. (p. 180,1696–1702 MANDOLFO). Der nächste Satz schließt nahtlos im Textblock an, wird aber mit Q-Initiale eröffnet.

⁶⁶ *vita* G T V : *vitia* rel.

⁶⁷ *sit* V M B : *sint* vel *sunt* rel.

⁶⁸ Es handelt sich vom Beginn dieses Abschnitts bis hierher um ein Exzerpt aus Eucherius, *Instructiones* 1 1 Ioh. (p. 180,1704–183,1747 MANDOLFO). Der nächste Satz schließt nahtlos im Textblock an, wird aber mit Q-Initiale eröffnet.

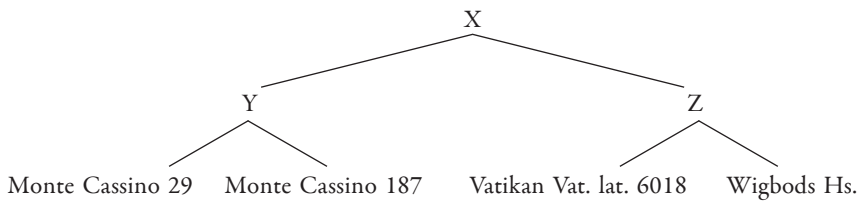
⁶⁹ *fortitudinis* Mo M B D : *virtutis* rel.

In quibus tamen spiritalia opera significantur⁷⁰. *Omnia autem illa operatur unus
1 Cor. 12,11 adque idem spiritus* |.⁷¹

APPENDIX 3

IAQ UND DIE ÜBERLIEFERUNG DES *DIALOGUS QUAESTIONUM*

Die Rekonstruktion der Sammlung IAQ und der Vergleich von Monte Cassino 29 und 187 erweist sich auch im Hinblick auf die Überlieferung des pseudo-augustinischen *Dialogus quaestionum* als fruchtbar, insbesondere wenn man zwei weitere, eng verwandte Textzeugen berücksichtigt: Vatikan, Vat. lat. 6018, ff. 103v–116v (s. IX^{1/3}; Mittelitalien) und jene verlorene Handschrift des *Dialogus quaestionum*, die Wigbod in der zweiten Hälfte des 8. Jh. bei der Erstellung diverser Kommentare zur Genesis und zu den Evangelien ausgewertet hat.⁷² Das Verhältnis zwischen diesen Textzeugen lässt sich so darstellen:



Der Zeuge Y enthielt die Sammlung IAQ und war, wie oben ausgeführt, spätestens in der zweiten Hälfte des 9. Jh. in Mittelitalien (bzw. in der Gegend von Latium und Kampanien) verfügbar. Der Zeuge Z lag spätestens in der zweiten Hälfte des 8. Jh. vor, als Wigbod seine Bibelkommentare ausarbeitete. Aufgrund der Provenienz der drei erhaltenen Codices Monte Cassino 29 und 187 sowie Vatikan Vat. lat. 6018 ist es gut möglich, dass sowohl die von Wigbod benutzte Handschrift als auch deren Ahnherr Z in Italien zu verorten sind.

Die in den genannten Textzeugen tradierte Form des *Dialogus quaestionum* zeichnete sich unter anderem dadurch aus, dass die einzelnen Fragen-Antworten des Werks auf charakteristische Weise umgestellt worden waren. Ein Vergleich von Monte Cassino 29, 187 sowie Vatikan, Vat. lat. 6018 führt hier weiter; Wigbod ist in diesem Zusammenhang weniger ergiebig, weil der karolingische Exeget die Reihenfolge der einzelnen Fragen-Antworten bei der Übernahme in seine eigenen Kommentare selbstständig neu angeordnet hat (allerdings bietet er insgesamt die selbe Auswahl an Fragen-Antworten, die auch in Vatikan, Vat. lat.

⁷⁰ *significantur* β : *significant* rell.

⁷¹ Es handelt sich vom Beginn dieses Abschnitts bis hierher um ein Exzerpt aus Eucherius, *Instructiones* 1 Apoc. (p. 180,1704–183,1747 MANDOLFO). Nahtlos im Textblock schließt die Angabe SUPER ESAIA LIB(ER) I und die Exzerpte aus dem entsprechenden Kommentar des Hieronymus an.

⁷² Nähere Angaben dazu bei DORFBAUER (Anm. 9), 235–240.

6018 vorhanden ist, nämlich *dial. qu.* 1–19 und 21–53). Die Reihenfolge der einzelnen Fragen-Antworten des *Dialogus quaestionum* in den genannten Textzeugen ist die folgende:

Monte Cassino 29	Monte Cassino 187	Vat. lat. 6018
		1 – 15
7 – 8		
14		
21	21 – 24	21 – 24
17	17	17
25 – 28	25 – 28	25 – 28
18 – 19	18 – 19	18 – 19
	29	29
16	16	16
30 – 36	30 – 36	30 – 35
43 – 46	43 – 46	43 – 45
		36
		46
37	37 – 40	37 – 42
39 – 40		
	42	
47	47 – 62	47 – 53
49 – 50		
57 – 59		
20	20	
63	63 – 65	
6		
8 – 9		
11 – 12		
14		
24		
38		
41		
48		
51 – 53		
56		
60 – 62		
64 – 65		

Daraus lassen sich einige Rückschlüsse auf die drei Textzeugen X, Y und Z ziehen:

*) X bot alle 65 Fragen-Antworten, welche im Archetyp des *Dialogus Quaestionum* vorhanden waren, allerdings in einer deutlich abgeänderten Reihenfolge. Folgende Sequenz ist über die obige Tabelle für X mit einiger Wahrscheinlichkeit rekonstruierbar: (1–15 ?); 21–24; 17; 25–28; 18–19; 29; 16; 30–35; (36 ?); 43–45; (46 ?); 37–40 (41 ?); 42; 47–62; 20; 63–65.

*) Y bot möglicherweise nicht alle 65 Fragen-Antworten, welche im Archetyp des *Dialogus Quaestionum* vorhanden waren: Fraglich sind 1–5; 10; 13; 15. Die in Y vorhandenen Fragen-Antworten wiesen eine gegenüber dem Archetyp des *Dialogus Quaestionum* stark veränderte Reihenfolge auf, die hauptsächlich aus dem Ahnherrn X übernommen wurde. Folgende Sequenz ist für Y mit einiger Wahrscheinlichkeit rekonstruierbar: 21–24; 17; 25–28; 18–19; 29; 16; 30–36; 43–46; 37–40; (41 ?); 42; 47–62; 20; 63–65.

*) Z bot nicht alle 65 Fragen-Antworten, welche im Archetyp des *Dialogus Quaestionum* vorhanden waren: Es fehlten 20 sowie 54–65. Dies lässt sich durch die Annahme erklären, dass die Fragen-Antworten 54–62, 20 und 63–65, welche in X am Ende der Sammlung standen, in einem Zwischenglied zwischen X und Z – wohl aufgrund ihrer Endposition – nicht kopiert wurden oder zu einem Zeitpunkt, bevor Z abgeschrieben wurde, mechanisch verloren gingen (Folienverlust am Ende eines Codex). Die in Z vorhandenen Stücke wiesen eine gegenüber dem Archetyp des *Dialogus Quaestionum* stark veränderte Reihenfolge auf, welche jener von Vatikan, Vat. lat. 6018 sehr ähnlich, möglicherweise sogar mit ihr identisch, war.

Summary

In *Sacris Erudiri* 50 (2011) Prof. J. C. Martín has published an interesting compilation of theological *interrogationes* and *responsiones* which is transmitted under the title *Item alie questiones in quibus sunt nonnulle de Genesi* (AQ) in Monte Cassino, Bibl. Abb. 29 (s. X – XI). The present article turns our attention to a very similar compilation found under the title *Item questionem veteris testamenti* (IQ) in Monte Cassino, Bibl. Abb. 187 (s. IX²). It is demonstrated that these two florilegia go back, independently, to an older (presumably lost) collection of theological *interrogationes* and *responsiones* (IAQ) which was available in central Italy, in the second half of the 9th century at the latest. The interrelationship between AQ and IQ is discussed in order to reconstruct IAQ as precisely as possible. In three appendices some hitherto unpublished texts are transcribed from Monte Cassino, Bibl. Abb. 187, and the importance of AQ, IQ, and IAQ for the reconstruction of the early transmission of the pseudo-Augustinian *Dialogus quaestionum* is discussed.

The origins of the *Gesta Francorum* and two related texts: their textual and literary character

Samu NISKANEN

(Helsinki/Oxford)

This essay seeks to answer two interrelated questions: What is the textual status of our earliest comprehensive history of the first crusade? What literary facets does this work have in terms of genre and intent? The first question is of topical interest due to the discovery of a new manuscript. As for the second, I argue that modern scholarship has assessed the work's literary fabric less than perfectly. The paper will approach these subjects separately, attempting first—after introducing the new manuscript—to delimit what can currently be said of the work's textual evolution and to identify, as precisely as it is possible in the present context, a parent text for what now survives.¹

1. *Textual status*

a. *The texts*

The history in question was written by an anonymous author probably very soon after the battle of Ascalon in August 1099 and certainly before c. 1106,

* I wish to express my gratitude to Hugh Doherty, Richard Sharpe, and James Willoughby as well as to Jakub Kujawiński, John Pryor, and Christopher Tyerman for the benefit of their comment and advice on drafts of this paper. I would also like to thank the editor of this journal and its anonymous peer reviewers for their perceptive comments. None, naturally, bears any responsibility for my conclusions or errors. The research took me to various libraries and I particularly wish to thank Mr Colin Higgins, Librarian of St Catharine's College, Cambridge, for his truly invaluable effort and aid.

¹ A suggestion on the transmission of the work in relation to the new manuscript has already been made by Marcus Bull, whom I wish to thank for a sight of his paper "The relationship between the *Gesta Francorum* and Peter Tudebode's *Historia de Hierosolymitano Itinere*: the evidence of a hitherto unexamined manuscript, St Catharine's College, Cambridge, 3" before publication. His interpretation of the evidence differs somewhat from mine, in that he sees a straightforwardly linear transmission, from *Gesta Francorum* through the new text to Tudebode's text, as the only possible solution. I shall argue that there is *also* a plausible argument for a more complicated transmission, which cannot as yet be ruled out.

when the work was circulating in northern France. It has come down to us in three versions: *Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum* (henceforth *GF*); *Peregrinatio Antiochie per Vrbanum papam facta* (henceforth *PA*); and *De Hierosolymitano itinere* (henceforth *PT*). The first, *GF*, is one of the best known of all medieval histories, published in print for the first time by Jacques Bongars in 1611 and more recently in several critical editions.²

The second, *PA*, has so far been virtually unknown to modern scholarship. Traces of it survive in the *editio princeps* of *GF* from 1611, but these have proved too minuscule to provide reliable evidence of the text's character and role in transmission. Thanks to the discovery of an ignored manuscript, we now have more complete access to this version. The new manuscript is Cambridge, St Catharine's College, MS 3. In this the work is entitled "*Peregrinatio Antiochie per Vrbanum papam facta*"; to judge from the textual evidence, the title represents later editorial work and is perhaps a scribal title by the man who copied the text. All references to *PA* will be to this manuscript. In its current form the manuscript consists of five codicological units, of which the second, folios 48–95, is ours.³ The first three units can be dated roughly to the first half of the thirteenth century, while

² The main editions are *Gesta Dei per Francos*, ed. by J. BONGARS, vol 1, Hanover, 1611, pp. 1–29; *Recueil des historiens des croisades, Historiens occidentaux*, ed. by P. LEBAS, H. WALLON and A. RÉGNIER, vol 3, Paris, 1866, pp. 121–63; *Anonymi Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum*, ed. by H. HAGENMEYER, Heidelberg, 1890; *Histoire anonyme de la première croisade*, ed. by L. BRÉHIER, Paris, 1924; *Anonymi Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum*, ed. by B. A. LEES, Oxford, 1924; *Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum*, ed. by R. HILL and R. A. B. MYNORS, *Nelson Medieval Texts*, London, 1962. I have not seen the edition of Luigi Russo, published in 2003. If not otherwise indicated, all *GF* references are to Hill's edition. These provide first the book and paragraph in question and then the page.

³ The manuscript is described in M. R. JAMES, *A Descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of St Catharine's College, Cambridge*, Cambridge, 1925, pp. 10–12. **Unit 1:** folios 1r–21v, Epitome of Julius Valerius, *Res gestae Alexandri Macedonis*, ed. by J. ZACHER, Halle, 1867 – folios 22r–34r, *Epistola Alexandri Macedonis ad Aristotelem magistrum suum de itinere suo*, ed. by W. W. DE BOER, Leiden, 1953, CPL 1125 – folios 34r–45r, *Alexandri Magni cum Dindimo, rege Bragmanorum, de philosophia per litteras facta collatio*, ed. by B. KUEBLER, Leipzig, 1888, pp. 169–89, CPL 192 – folios 45v–47v, blank. **Unit 2:** folios 48r–90v, *Peregrinatio Antiochie per Vrbanum papam facta* – folios 91r–95v, blank. **Unit 3:** folios 96r–104v, an extract from Henry of Huntingdon's *Historia Anglorum* – folios 104v–105v, *rub.* De Anglia et de longitudine et latitudine eius, Item de seyitis [*i.e.* shires] et de episcopatibus eius. *Inc.* Anglia habet in longitudine DCCC miliaria a Penuitflete qui locus est xv miliaria ultra montem sancti Michaelis – Stafford scire .d. hide – folios 105v–167v, Gerald of Wales, *Topographia Hiberniae*, ed. by J. J. O'MEARA, "Giraldus Cambrensis in Topographia Hibernie: the text of the first recension", *Proceedings of the Irish Academy*, 52 c, Dublin, 1948–50, pp. 113–78 – fol. 167v, a verse from Horace, *Ars*, 343. **Unit 4:** folios 168r–186v, Anonymous, *De physiognomonia liber*, in *Scriptores physiognomonici Graeci et Latini*, 2, ed. by R. FOERSTER, Leipzig, 1893, pp. 3–145 – folios 187r–189v, blank. **Unit 5:** folios 190r–203r, Gregorius Magis-

the last two are slightly younger, perhaps from the second half of the same century. The hand in our unit does not appear in the other four. The hand seems to be an English one, and the booklet's origin or medieval provenance was probably Ramsey Abbey, where the same title, "Peregrinatio Antiochie", was recorded in a booklist datable to the mid fourteenth century as part of the donation of Adam de Sulegraue, whose identity remains unknown.⁴ The binding is late medieval. How the manuscript reached St Catharine's College is not known.

PA or a text that was virtually identical with it was in part printed in the *editio princeps* of *GF* by Bongars, who stated that his editorial text drew on two manuscripts. Of these he chose primarily to follow the one that provided what is now *Gesta Francorum*; the manuscript for this was Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. lat. 572. Where the edition incorporates readings from his secondary manuscript, these agree with St Catharine's MS 3. But Bongars had no recourse to this manuscript, for his introduction mentions that the rubric following the text in his secondary source read "Explicit uia bona" and that he had received this book from William Camden. This information makes it possible to identify his source. Camden is known to have bequeathed his manuscripts to Sir Robert Cotton. In the 1696 catalogue of the Cottonian library, the manuscript, Vitellius D. III, is reported to include among other works:

"Liber de uia bona; siue de bello sacro cruce signatorum. Initium: Cum iam appropinquasset ille terminus, quem Dominus quotidie suis demonstrat fidelibus, atque spiritualiter in Ecclesia dicens, Si quis uult uenire post me, abneget semetipsum, et tollat crucem suam, et sequatur me, facta est motio ualida in uniuersis Galliarum regionibus, ut, etc."⁵

Cotton Vitellius D. III was plainly the manuscript that Bongars used. Other works itemized in the Cottonian catalogue show that Vitellius D. III was a composite book, consisting of several originally separate items. The making of such compilations would have been a standard practice in the Cottonian library. Save for a few folios not relevant to us, the manuscript was destroyed in the fire at Ashburnham house—the so-called Cotton

ter, *Narratio de mirabilibus urbis Romae*, ed. by R. B. C. HUYGENS, CCCM, 171, Turnhout, 2000, pp. 281–300.

⁴ *English Benedictine Libraries*, ed. by R. SHARPE, J. P. CARLEY, R. M. THOMSON and A. G. WATSON, *Corpus of British Medieval Library Catalogues*, vol 4, London, 1996, B68.414, p. 395.

⁵ *Catalogue of the Manuscripts in the Cottonian Library 1696*, ed. by C. G. C. TITE, Woodbridge, 1984, p. 90.

fire—on 23 October 1731. Our only complete witness to this crusade narrative is, then, St Catharine's College, MS 3.

The third version, PT, was composed by Peter Tudebode, a Poitevin priest and participant in the first crusade. Since its first appearance in print in 1641, his version has been called *De Hierosolymitano itinere*.⁶ My decision to derive the acronym for this version from Tudebode's initials results from the fact that it is unclear whether the currently favoured title is an authentic one, a condition that also pervades scholarship on *GF*, as we shall see.

It must be mentioned that there is a further, partial version of the same work, *Hystoria de uia et recuperatione Antiochiae atque Ierusalemorum* (henceforth *HAI*), composed at Monte Cassino in 1130 × 1153.⁷ Although important evidence, its text represents a step further away from the original: the work is an amalgamation of several sources, a text that combined elements of *PA* and PT, and the *Gesta Tancredi* of Ralph of Caen and the *Liber* of Raymond Aguilers.⁸ In what follows, evidence from *HAI* will not be systematically assessed but will be tentatively discussed in a note, given as an appendix to this paper.

b. *The interrelationship of GF, PA, and PT*

GF, *PA*, and PT cover the same period, stretching from Urban II's sermon at Clermont in November 1095 to the Battle of Ascalon in August 1099. The sum of the reported events is virtually identical in *GF* and *PA*, but the latter tends to be slightly more detailed than the former. PT, in contrast, reports events absent from the other two and is silent on some found

⁶ The main editions, which all agree on the title *Historia de Hierosolymitano itinere*, are J. BESLY, Paris, 1641; *RHC Occ.*, vol 3, pp. 3–117 (for which see note 34), and J. H. HILL and L. L. HILL, Paris, 1977. All PT references will be to the Hills' edition, but since their text is not divided into units, such as books or chapters that would help the reader with access to another edition to navigate, I also provide a reference to the *RHC* edition in parentheses.

⁷ The most recent edition, plainly superseding the earlier ones, is *Hystoria de uia et recuperatione Antiochiae atque Ierusalemorum*, ed. by E. D'ANGELO, Florence, 2009. The first printed text is J. MABILLON, *Museum Italicum*, vol 1, Paris, 1687, pp. 130–236. This was then reprinted in *RHC Occ.*, vol. 3, pp. 172–229. The title favoured in modern scholarship, *Historia belli sacri*, is not medieval and has been coined from Mabillon's short introductory note, which is headed "Admonitio in sequentem historiam belli sacri". The references to *HAI* in this essay provide the relevant chapter number in *RHC* and then the page number in D'Angelo's edition. *RHC* is included because, while D'Angelo supplies a vastly superior text, his book is hard to find in anglophone institutions.

⁸ D'ANGELO, *Hystoria de uia et recuperatione*, pp. xxxv–liii. D'Angelo lacked recourse to *PA* and so, his stemma somewhat differs from my statement above. For comment on his stemmatic conclusions, see note 25 below.

in them; the material exclusive to PT often concerns Raymond, Count of Toulouse († 1105), and other Provençal crusaders. In general, *GF*'s text is the most succinct and PT's is the least so. The divergence between the three is more one of style than of substance matter. At times wording is identical in particular between *GF* and *PA*, whereas PT's diction is distinctive more often than that of the other two. As a general rule, PT is closer to *PA* than to *GF*. The following example demonstrates the pattern of how the three routinely diverge from each other.⁹ The passage, extracted from the final paragraph of the narrative in each version, portrays the aftermath of the Christian victory at Ascalon.¹⁰ The text highlighted in boldface letters is absent from *GF* while that in italics is exclusive to PT.

GF: "Reuersi sunt nostri cum gaudio Hierusalem, deferentes secum omnia bona, quae illis erant necessaria."

PA: "Reuersi sunt nostri gaudentes **et letantes** in Ierusalem, deferentes secum omnia bona, **scilicet camelos et asinos honustos pane biscoccto et farina et frumento et caseo et pannis et oleo, et omnibus** que illis necesse erant."

PT: "Reuersi sunt *autem* nostri **letantes et** gaudentes in *sanctam ciuitatem* Hierusalem, *deuictis omnibus paganis*, deferentes secum multa bona, **scilicet camelos et asinos onustos pane biscoccto et farina et frumento et caseo et pane et oleo, et omnibus bonis** quae illis erant necessaria. *Vnde tanta est orta fertilitas inter Christianos, quod bos pro octo nummis uel decem haberi poterat. Modius uero frumenti pro xii nummis, modius quoque hordei pro octo.*"¹¹

The same pattern, that *GF* diverges from the agreement of *PA* and PT, can also happen where *GF* is richer in detail, although this is rare. A dramatic instance is *GF*'s claim that the other leaders' reluctance to press on to Jerusalem after the conquest of Antioch was caused by Raymond of Toulouse, as he himself realized. In PT the passage is expanded, but it agrees with *PA* in that Raymond is not reprimanded. The boldfaced text is exclusive to *GF*.¹²

⁹ Since Bull's forthcoming paper (for which see footnote 1 above) will represent an abundance of evidence to this effect, a single example suffices to display the pattern in this essay.

¹⁰ *GF*, x. 39, p. 97; *PA*, fol. 90v; PT, p. 149 (xvi. 8, p. 117).

¹¹ PT: "Our men, *however*, returned to *the holy city of* Jerusalem in **cheer and joy**, *after all pagans had been defeated*, bringing with them many provisions, **such as camels and asses laden with biscuits and flour and grain and cheese and bread and oil and all goods** they needed. *As a consequence, there emerged such abundance among the Christians that one could get a bull for eight or ten coins, a peck of grain for twelve and a peck of barley for eight.*"

¹² *GF*, x. 34, p. 81; *PA*, fol. 83r; PT, pp. 125–6 (xiii. 7, p. 95).

GF: “Videns autem Raimundus quod nullus seniorum uoluisset **causa eius** ire in uiam sancti sepulchri, exiuit nudis pedibus de Marra [...]”¹³

PA: “Videns autem comes Raimundus quod nullus seniorum uoluisset ire in sancti sepulchri uia, exiuit nudis pedibus de Marra [...]”

PT: “Quod cum audiuit [namely that Bohemond had driven his men out of Antioch] Raimudus [...] incepit uiam sancti sepulchri. Et exiuit nudis pedibus de ciuitate [...]”

It is an established fact that certain variant readings that are exclusive to *PT* are editorial; in these Peter Tudebode identifies himself as having written the text and makes a mention of the death of “Arnaldus Tudebodus”, to whom he must have been connected either through blood or ties of neighbourhood.¹⁴ So, *PT* fathered neither *GF* nor *PA*. Within these parameters, there are two solutions to the question of transmission.¹⁵ First, it is possible that the stemma of the three versions was linear, so that *GF* represents the starting point, *PA* an intermediate, and *PT* the final step. Figure 1 below presents this solution as a stemma. In this case, the editor of the version witnessed by *PA* would have elaborated the text he found in *GF* (or in a lost intermediary) and Peter Tudebode would have done the same to this new text (or to a lost intermediary).¹⁶ While this solution is commended by its simplicity, the evidence also allows for another solution. The stemma for the three versions could also be represented as a fork rather than a straight line, as demonstrated in figure 2 below. In this solution, *GF* and *PT* constitute distinct branches while *PA* or a text sharing many of its characteristics takes the top position in the stemma of the three. *GF* and *PT* would, then, be independent of each other and characterised by contrary editorial aims: the general tendency of *GF*’s editor would have been to shorten, whereas Peter Tudebode’s approach was to elaborate.

A natural way to verify which one of the two solutions—a line or a fork—is the correct one would be to compare the three versions in order to find textual specimens to show whether *GF* is either more or less authentic than the other two, in particular *PA*. Such a comparison is a tricky task in the current research situation, however. This is due to the status of the current critical editions of *GF* and *PT*. With regard to the latter, the printed editions

¹³ “When Raymond saw that **because of him** no leader was willing to follow the way to the Holy Sepulchre, he departed barefoot from Marra [...]”

¹⁴ *PT*, pp. 116 and 138 (xii. 3, p. 85 and xiv. 5, p. 106). Also *PT*’s information on Provençal crusaders that is absent from *GF* and *PA* is likely to be editorial.

¹⁵ I think it unlikely that the tradition of the three versions is contaminated, that there is or was a text that drew on more than one version of the work. If so, however, the number of potential solutions is greater.

¹⁶ This solution corresponds to Bull’s interpretation of the evidence.

fail to provide the reader with any solution to the question of transmission. As a result, one cannot weigh the status of their texts, or that of any of our four surviving manuscripts, without a considerable effort. A new critical examination by Jesse Keskiaho will hopefully remedy the situation.¹⁷ In a paper presented at Oxford in May 2012, John Pryor demonstrated that the main editions of *GF*—respectively by Hagenmeyer, Bréhier, and Hill, and Mynors—are characterized by very many inaccuracies and outright errors.¹⁸ The introduction to the edition of Hill and Mynors had already observed that Hagenmeyer and Bréhier confused two important manuscripts, leading to an incorrect understanding of the manuscript tradition.¹⁹ Likewise, insufficiencies in Mynors' text and apparatus naturally undermine his own stemmatic conclusions.

The following two examples reflect how severe the current situation is. If relying on the edition by Hill and Mynors, one could observe a potential instance where *GF* sought to compress a richer text; this occurs in the report of how Emperor Alexios I Komnenos († 1118) planned to kill those men of Godfrey of Bouillon († 1100) who were seeking provisions at Constantinople. Mynors and Hill suggest that *GF* is silent of a detail, which we find in *PA* and *PT*, namely, that Alexios ordered that Godfrey's men be spied on so that his soldiers could find an occasion to kill them.²⁰ The impression is that of an omission in *GF*, rather than that of an interpolation in *PA* and *PT*. However, the passage in question occurs at least in one *GF* manuscript—Madrid, El Escorial, D III 11 (fol. 2rb)—and is reported in the editions of Bongars, Hagenmeyer, Bréhier, and Lees.²¹ A case of a different type can be drawn from the cognomen of a knight called Hugo. In *PA* this reads “li Forsenez” and in *PT* “lo Forsenet”, while the *GF* by Hill and Mynors, reporting no alternatives, Latinizes the name into “Insa-

¹⁷ The literary commentary to Tudebode's text by the Hills is, too, a disappointment. The editors were not only unable to distinguish allusion from Latin idiom, but also furnished their literary commentary with anachronistic references, that is, to works that are later than *PT*.

¹⁸ J. PRYOR, “Jacques Bongars, the *Belli Sacri Historia* and the early medieval historiography of the First Crusade”. I am grateful to him for providing me with a copy of the paper.

¹⁹ HILL and MYNORS, p. xlii.

²⁰ *GF*, i. 3, p. 6: “[...] iniquus imperator Alexius imperavit Turcopolis et Pinzinacis inuadere illos et occidere.” *PA*, fol. 50r–v: “[...] iniquus imperator Alexius nomine sagaciter faciebat eos excubari suisque Turcopolis et Pincinnacis imperabat eos inuadere et occidere.” *PT*, p. 38 (i. 6, p. 14): “[...] iniquus imperator Alexius nomine sagaciter faciebat eos excubare, suisque Torcopolis et Pincinacis imperabat eos inuadere et occidere.”

²¹ The manuscript, which is from England, has been dated to xii^{3/4}, but the occasional use of the tagged e hints at a somewhat earlier date. After Bongars, the longer variant reading occurs in the texts of Hagenmeyer (p. 142) and Lees (p. 5), while Bréhier (p. 16) reports it in his apparatus, furnishing it with a reference to the correct manuscript and Bongars.

nus” after the manuscript they considered the most authentic, BAV, Reg. lat. 572.²² The Latin name certainly represents a step further away from the crusaders’ linguistic realities, which were vernacular rather than Latin. But there is again a snag: Hagenmeyer’s apparatus suggests that “li Forcenez” is attested in Madrid, Biblioteca nacional 9783 (E e 103), a *GF* manuscript that I have not seen. Whether the editor can be trusted is unclear, because another editor, Bréhier, assigns the vernacular variant reading not to any *GF* manuscript but to the edition of Bongars and Tudebode manuscripts.²³

None of the evidence I have so far collected, a fraction of which is cited here in support of a non-linear transmission, is conclusive. Our understanding of the transmission of *GF* (and *PT*) is too frail to allow for a straightforward comparison of the three versions. Furthermore, none of the quoted passages could be regarded as decisive in determining whether the stemma is a line or a fork, even if we knew for certain how *GF* and *PT* have come down to us. For instance, the allegation against Raymond expressed by *GF* in two words—*causa eius*—can be either authorial or editorial; there is no way of knowing for certain whether the words were omitted from *PA* so as to be less partial against Raymond or interpolated in *GF* so as to make the cause of Bohemond of Taranto, son of Robert Guiscard and the first Latin ruler of Antioch († 1111), against him look stronger.²⁴ What the evidence does show is that *GF* is only *potentially* our most authentic text version.²⁵

²² *PA*, fol. 74v; *PT*, p. 102 (x. 11, p. 71); *GF*, ix. 26, p. 61. *HAI* (lxxiv. p. 80) reads “Forsonet”.

²³ HAGENMEYER, p. 346, LEES, p. 58; BRÉHIER, p. 136.

²⁴ Interestingly, *PT* can on occasion make a more authentic impression than *GF* and *PA*. The account of how the “Galli” aroused by Urban II’s appeal formed three armies or contingents (*partes*) in their homelands serves as an example. (*PT*, p. 33; i. 2, p. 10 reads in error “duas partes”, but its account for the armies is tripartite like in other branches.) Each army is introduced by first presenting men in its high command by name, but as for the third army *GF* and *PA* depart from this pattern. *PT* advises that the third army included Robert II of Flanders, Robert of Normandy, Hugh the Great, “and many others”. *GF* and *PA* mention two crusaders from southern Italy immediately before them and three from France after them. This is incongruous on two accounts. Of the five men not mentioned in *PT*, two can hardly be regarded as “Galli” and only one, Bohemond of Taranto, ranked with the high command. It should also be noted that in all versions a more detailed report of how Bohemond took the cross, crossed the Adriatic, and proceeded towards Constantinople follows the account of the march of the “Galli”. So, in *PT* there emerges a coherent narrative with two distinct components: the first relates to the transalpine armies and the second deals with the Italian Normans. See *GF*, i. 3, p. 5; *PA*, fol. 50r, and *PT*, p. 37 (i. 5, p. 14). *PT* is supported by *HAI*, v–vii. pp. 17–20 (as well as by *Chronica monasterii Casinensis* (ed. by H. HOFFMANN, *MGH, Scriptores*, 34, Hanover, 1980), iv. 11, p. 476, a work that is not of immediate interest to this paper).

²⁵ That *GF* is not an original work has been maintained most powerfully by Edoardo D’Angelo in his *Hystoria de uia et recuperatione Antiochiae atque Ierusalemum*, pp. xxxv–

To go further than this, reliable editions of *GF*, *PA*, and *PT*, particularly of the first two, are a prerequisite. Also, systematic comparison of the three versions with *HAI* and other related texts and works—such as the histories of Guibert of Nogent, Baudri of Dol, and Robert the Monk—may yield unexpected results. The situation should be improved with the forthcoming publication of the new edition of *GF* by Marcus Bull and of my own edition of *PA*.²⁶ Furthermore, John Pryor's current project on the textual history of the work is extremely promising. A conclusive resolution may one day be reached.

c. *Conclusions*

The introduction of this paper asserted that I seek to identify the parent text of the surviving three versions as precisely as is possible in the current circumstances. First, it is clear that we do not possess a pristine text. I shall demonstrate in the second part of this essay that, at least in one rather crucial respect, our best manuscript of *GF* diverges from the authorial text either contrary to or more strongly than certain other manuscripts: the manuscript in question—the already cited Reg. lat. 572—provides a less authentic title for the work than certain other manuscripts. This leads

liii. He did so without recourse to *PA* other than the short extracts in Bongars's edition. Because the emergence of *PA* redefines our understanding of the tradition of *GF* and the related texts, I remain hesitant to subscribe to all of his stemmatic conclusions (although in its use of evidence his proposition is superior to all previous ones). A potential shortcoming in D'Angelo's argumentation is his reliance on Bréhier's edition of *GF*, its hypothetical text and conception of successive recensions, all undermined by the editor's confusing of two central manuscripts, for which, see HILL and MYNORS, p. xlii. Other recent advocates of the view that *GF* draws on an earlier text are: J. FLORI: "De l'anonyme normand à Tudebode et aux *Gesta Francorum*: L'impact de la propagande de Bohémond sur la critique textuelle des sources de la première croisade", *Revue d'histoire ecclésiastique*, 102 (2007), pp. 717–46; and J. RUBENSTEIN: "What was the *Gesta Francorum* and who was Peter Tudebode?", *Revue Mabillon*, 16 (2005), pp. 179–204. For further references, see FLORI, "De l'anonyme normand", pp. 717–23. A critic of the opinion that there once existed an *Ur-Gesta*, which then vanished, is J. FRANCE, "The Anonymous *Gesta Francorum* and the *Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem* of Raymond of Aguilers and the *Historia de Hierosolymitano itinere* of Peter Tudebode: An Analysis of the Textual Relationship between Primary Sources for the First Crusade", *The Crusades and their Sources: Essays Presented to Bernard Hamilton*, ed. by J. FRANCE and W. G. ZAJAC, Aldershot, 1998, pp. 39–70. France is the only scholar so far to have attempted to delineate the network of the transmission of *GF* and the crusade histories connected to it. In his scheme, *GF* constitutes the earliest point transmission, with other works directly or indirectly relying on it to varying degrees. His conclusions are presented as a stemma in "The Use of the Anonymous *Gesta Francorum* in the Early Twelfth-Century Sources for the First Crusade", *From Clermont to Jerusalem: The Crusades and Crusader Societies 1095–1500*, ed. by A. V. MURRAY, Turnhout, 1998, pp. 29–42, at p. 42.

²⁶ A critical text of *PA*, now in process, is to appear in *CCCM*.

to the conclusion that our best manuscript is neither an autograph or an authorial copy nor the common ancestor of all other *GF* manuscripts.²⁷ So, irrespective of whether *GF*, as now known through our surviving manuscripts, resembled the original or the common ancestor so closely that one could speak of one version, we still need a hypothetical parent text. I refer to this text as α . As long as we cannot determine whether *PA* derives from *GF* or is independent of it, α cannot be defined more precisely than as the agreement of *GF*, *PA*, and PT. In other words, α designates a text that included all elements that are shared by each of the three versions. So, α is the immediate common ancestor of what now survives, but not necessarily the original text by the anonymous author. Finally, it is perhaps useful to conclude this discussion with a reiteration: either α was virtually identical with *GF* (apart from its title) or it resembled *PA* more than *GF*.



Figure 1: preliminary solution A²⁸

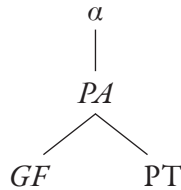


Figure 2: preliminary solution B²⁹

²⁷ One edition maintains that panegyric verses on Bohemond added to fol. 68r “reinforce the feeling [...] that we are not very far from the circle” of the author; HILL and MYNORS, p. xxxviii. The poem, however, seems to have been written by a school teacher in eastern or north-eastern France or in the Rhineland, something that I intend to discuss in a forthcoming essay.

²⁸ Cf. figure 3 in the appendix.

²⁹ Cf. figure 4 in the appendix.

2. *Literary character*

In what follows, *GF* will receive more attention than the other two versions because the numbers of surviving manuscripts suggest that *GF* was the most widespread of the three and because, as it appears, its witness to the original work is *perhaps* more authoritative than that of *PA* and *PT*. Nevertheless, all versions are primarily deployed here as vantage points to observe what existed behind them, that is, *a*.

a. *Title: from an itinerarium to a Gesta*

A standard, albeit not universal, medieval approach was to furnish a title with a classification through which the reader would immediately recognize what genre was represented in the ensuing work. As a result, medieval bibliographies are abundant in *historiae*, *annales*, *epistolae*, *uitae*, *sermones*, *tractatus*, *orationes*, *passiones*, *decreta*, *quaestiones*, *artes*, and so on. Another medieval feature for us to keep in mind is that a title established by an author did not necessarily remain stable as the work was transmitted through manuscripts. In fact, this hardly ever happened.³⁰ It was quite usual for medieval copyists to rework the titles of works they copied. The process often went so far that editorial titles bore no resemblance to authorial ones. Under these circumstances, to distinguish between the authorial and the editorial is a challenging exercise, and watertight conclusions are not necessarily achievable. The situation is worsened by the fact that textual scholarship does not always pay enough attention to the status of titles. Whenever an editorial title is regarded as an authorial one, the risk that we misread authorial intentions becomes acute. *GF* is a case in point.

All printed editions of *GF* agree that its title is “*Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum*”. This orthodoxy derives from *Biblioteca Apostolica Vaticana*, Reg. lat. 572, the manuscript that is generally taken as our best witness to *GF*. In this the title appears as a rubric opening the text.³¹ The manuscript, in contrast, concludes the text with a rubric that

³⁰ On problems arising from medieval evidence and modern scholarship and how to resolve these, see R. SHARPE, *Titulus: Identifying medieval Latin texts. An evidence-based approach*, Turnhout, 2003.

³¹ The title occurs also in Madrid, *Biblioteca Nacional*, E.c.103 (9783), dated to the early fourteenth century. The two manuscripts belong to the same sub-branch. The fact that in both the section headings end at the exactly same place, at the fourth book, suggests that Madrid manuscript derives from the Vatican one. If so, the Madrid manuscript has no evidential value as to anything that may precede the Vatican manuscript. See Hill's edition of *GF*, p. xxxix.

reads “explicit itinerarium Hierosolimitanorum”.³² The title preserved here, “Itinerarium Hierosolimitanorum”, is demonstrably earlier and, therefore, potentially more authentic than the one favoured by *GF*’s modern editors. For, when the title of a work was intentionally reworked by a medieval scribe, this necessarily affected its first and most conspicuous occurrence, typically a heading given as a rubric in the top line(s) on the first text-page. Rubrics at the end must generally have been more resilient to such editorial touches owing to their prime function, which was not to introduce the text to the reader but to signal its conclusion. So, where two significantly different titles for an individual work are encountered in the opening and concluding rubrics in a single manuscript and there is no obvious error, the latter is likely to be purer.

That in our case this is so can be confirmed by textual evidence from two other *GF* manuscripts: Madrid, El Escorial, D III 11 and Cambridge, Gonville and Caius College, 162/83. In the former, the work opens with a rubric “In nomine domini. Incipit liber qui appellatur itinerarium Ierosolimorum” and in the latter “Incipit itinerarium Ierosolimitanorum”. Although both manuscripts are younger than Reg. lat. 572, their witness to the title must be independent of the final rubric in that manuscript. They belong to a sub-branch the origin of which is at least as early as Reg. lat. 572; this manuscript and the earliest surviving representative of the sub-branch in question, BAV, Reg. lat. 641, date roughly from the same period, the first third of the twelfth century. All headings remain unexecuted in Reg. lat. 641, but judging from the cited evidence from the Madrid and Cambridge manuscripts and from Reg. lat. 572, there must have been an early text in this sub-branch, a text that bore a title identical with or close to “Itinerarium Hierosolimitanorum”.³³ The title in the lost manuscript hardly derived from Reg. lat. 572, of which its text was possibly independent. Even if the lost manuscript did draw on Reg. lat. 572, it would have been very awkward for the copyist to derive his preferred title from the end of his exemplar while there was one available at its beginning. In sum, the title “Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum” is not authentic, but was established at an early stage of the transmission of *GF*.

³² That the title also refers to the historical narrative in *GF*, and not only to the immediately preceding Jerusalem topography, will be demonstrated below.

³³ In BAV, Reg. lat. 641, fol. 1r, the text begins a line below the usual *mise en page*; in other words, the scribe left space for a heading to be executed. On fol. 46, there is an empty line between the historical narrative and the subsequent topography of Jerusalem. See footnote 39 below.

There are clear signs that the authorial title might have designated the work, our *α*, as an “itinerarium”.³⁴ It is an account of a pilgrimage to Jerusalem. However obvious that observation may be, it had to be spelt out if we wish to appreciate the work in medieval terms. For, on the grounds of evidence from *GF*, *PA*, and *PT*, *α* exhibited features that are typical of medieval itineraries.³⁵

b. *Contents: an itinerary and a topography*

That the prescriptions deriving from earlier travel literature had an impact on the anonymous author is suggested in particular by the occurrence of two topographical sketches within his work.³⁶ While similar short topographies occur in several medieval histories, these two—and in particular the second—stand out from the narration so manifestly that modern editors have misunderstood their relevance. The first is a description of Antioch, which, although found in all three versions, was regarded by one editor of *GF* as an interpolation and was accordingly excluded from his editorial text and relegated to an appendix.³⁷

The second is a hagiographic topography of Jerusalem, which must be discussed in greater detail since the section has so far proved an insurmountable challenge to all modern editors of *GF* and *PT*. Of our print-

³⁴ This would also be the suggestion from the currently favoured title of *PT*, *De Hierosolymitano itinere*, but critical evaluation reveals confusion worse than that as to *GF*'s title. As attested by the most recent edition, that of the Hills, only one of the four surviving manuscripts comes close to the title in the modern editions; Paris, BnF, lat. 4892 reads “Incipit liber primus de itinere Iherusalem”. Two manuscripts—including the base manuscript of the edition, BnF, lat. 5135A—bear no title at all while one, London, BL, Harley 3904, begins with a rubric “Incipit gesta Francorum”. How the Harleian manuscript, datable to s. xii^{1/3}, can have a title almost identical with that in Reg. lat. 572 cannot as yet be solved, since *PT*'s manuscript transmission remains a virtually undiscussed question. Under these circumstances, the evidence of the title from *PT* is too thin to rely on.

³⁵ Travel writing, in particular itineraries to and at Jerusalem, had existed as a genre—although a very diverse one—in Christian literature since antiquity, the earliest surviving example of which is *Itinerarium Burdigalense* from the fourth century; ed. by P. GEYER and O. CUNTZ, *CCSL*, 175, Turnhout, 1965, pp. 1–26. An introduction to medieval travel writing is J. RICHARD, *Les récits de voyages et de pèlerinages, Typologie des sources du Moyen Âge occidental*, 38, Turnhout, 1981. For further reading, see *Encyclopedia of Medieval Pilgrimage*, ed. by L. J. TAYLOR *et al.*, Leiden, 2010, pp. 395–413.

³⁶ Like some other Christian itineraries, our work is a first-person narrative building on progress towards Jerusalem and providing the reader with more or less exact information as to the route the pilgrims (that is, the crusaders) travelled through and how long various legs of the journey took; on this feature in medieval travel writing, see RICHARD, *Les récits de voyages*, pp. 46–7.

³⁷ *GF*, x. 22, pp. 76–7; *PA*, fol. 81r–v; *PT*, pp. 119–20 (xiii. 1, pp. 88–90). Removed from the narrative and printed as an appendix in *Histoire anonyme de la première croisade*, ed. by L. BRÉHIER, Paris, 1924, pp. 220–23.

ed editions, *GF* by Hill and Mynors is the only one to include the section but, as their introduction betrays, the editors did not regard it as an integral part of *GF*. A combination of factors can be conjectured that caused this editorial decision, taken first by Bongars in his *editio princeps* of *GF* and subsequently endorsed by his successors. Since the Jerusalem topography follows the historical narrative concluding with the Christian victory at Ascalon, one easily gets the impression that the section is only an appendage—in particular if the reader approaches the narrative as pure historiography. Moreover, the layout of Bongars's only manuscript of *GF*, Reg. lat. 572, very much strengthens such an impression: the topography is headed by a rubric. If relying solely on the evidence from that manuscript, the most natural inference would surely be that *GF* does not include the topography. It is also possible that Bongars's manuscript for *PA*, the now lost Cotton Vitellius D. III, lacked the section, a condition that would have supported his view on the coverage of *GF*.³⁸

The conglomeration of evidence from the surviving manuscripts of *GF* and *PT* indicates, however, that Bongars's understanding was flawed and that even in Reg. lat. 572 the Jerusalem topography constitutes an integral part of *GF*. First, a glance through all manuscripts shows that the topography was strongly associated with the preceding historical narrative. The topography is found in all known medieval manuscripts of *GF* and *PT*, with three exceptions in the *GF* branch that possess no evidential value; Berlin, lat. qu. 503 and Copenhagen, Det Kongelige Bibliotek, Acc 2011/5 are now incomplete, lacking the relevant folios at the end, while Cambridge, Corpus Christi College, 281 only includes an abridgement of *GF*. That the section is an integral part of the work is explicitly maintained in Caius 162/83 and implicitly suggested in other manuscripts.³⁹ In the Caius manuscript, *GF* is introduced, presented, and concluded as follows:

- fol. 111r: rubric "Itinerarium Ierusalomitatorum"
- the historical narrative follows, fols 111r–139r
- fol. 139r: rubric "Descriptio sanctorum locorum"
- the Jerusalem topography follows, fols 139r–140v
- fol. 140v: rubric "Explicit itinerarium Ierusalomitatorum"

³⁸ The description is absent from St Catharine's MS 3, our only known manuscript of *PA*. The manuscript's witness to this detail is, however, devalued by the fact that the description is provided also by Tudebode, who drew on a text that was identical with or immediately related to *PA*; this text included the section.

³⁹ Reg. lat. 641 is a case apart. Only two rubrics were planned, both of which remain unexecuted (as said in footnote 33 above). The first rubric would have introduced the narrative and the second the topography, indicating that a distinction between the two parts was perceived. It cannot be known, however, whether the rubric before the topography was to signal the beginning of a new section within *GF* or that of a new work.

Precisely the same understanding of coverage can be observed in other manuscripts, although communicated in a less straightforward manner. In El Escorial, D III 11, *GF* comprises a single booklet, the original text of which was executed in a single production campaign. The booklet opens on the verso of the first folio with the already quoted rubric “In nomine Domini. Incipit liber qui appellatur itinerarium Ierosolimorum”. There are no other rubrics, and the pattern for signalling breaks between individual subsections remains a constant throughout the text, to the end of the topography.⁴⁰ So, “Itinerarium Ierosolimorum”, the title expressed in the incipit-clause, must refer both to the historical narrative and the Jerusalem topography. As for PT, the contents of BL, Harley 3904, datable to the first third of the twelfth century, echoes the same understanding of the work’s coverage in a similar manner: the manuscript comprises a single booklet, including the historical narrative and the topography; there is only a single rubric, “Incipit gesta Francorum”, which opens the work; the major breaks within the text are, by and large, signalled through two templates, reflecting that the description was part of the last book of PT.⁴¹ We may now revisit Reg. lat. 572. The original contents of the manuscript are:

⁴⁰ E.g. fols 3v, 5v, 6r, 7r, 13r, 14r.

⁴¹ In the historical narrative, breaks between what could be labelled as books are highlighted with initials of varying size and decorated with red ink, with a single exception (pointed out through italics in the subsequent reference); fols 1r, 6v, 11v, 14v, 19v, 22v, 27v, 30v, 32r, 35r, 43r, 47r, 49v, 50v, and 60v. Smaller divisions, including the one between the narrative and the topography, are signalled with an initial in brown ink and occasionally a wavy line filling what remained empty at the end of the line above; fols 48r, 58v, and 63v. On Paris, BnF, lat. 5135A, fol. 37v, the Jerusalem topography is preceded by a heading “Trophographia sequitur”. Otherwise the break is similar to those within the historical narrative, which occasionally include an incipit. After the topography the layout slightly changes: now there is an empty line and a decorated initial. As for BnF, lat. 4892, it is hard to define precisely what the nature of the break between the narrative and topography is. The former ends on fol. 236r reading “Hec de ierosolimitano itinere in tribus annis et liberatione ciuitatum dicta sufficient. Per omnia benedictus deus qui tradidit impios. amen. De Iherusalem et de locis sanctis.” If compared to the beginning of the historical narrative, this break is somewhat less. The work is opened with an incipit-clause (“Incipit liber primus de itinere Ierusalem”) and a decorated initial, which is, however, bigger than the initial before the topography. The latter, as far as can be judged from a microfilm, matches the format of initials within the historical narrative. Furthermore, the template seems to remain a constant for the two subsequent texts, which are Holy Land itineraries; see fols 236v and 239r. To conclude, the historical narrative of PT, the description of Jerusalem, and the two subsequent itineraries seem to represent one project in BnF, lat. 4892. I have not seen Montpellier, Bibliothèque de la Faculté de Médecine, H 142. As reported by the library’s catalogue, the manuscript gives only one title, “Bellum Ierosolimitanum”, and the text begins and concludes as “Cum iam appropinquasset ille – uoluit sanctificare filium suum”, indicating that it covers the narrative and the topography. The implication is that the topography is an integral part of PT in that manuscript.

- fol. 1v: rubric “Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum”
the historical narrative, fols 1v–64v:
- fol. 64v: rubric “Incipit descriptio sanctorum locorum Hierusalem”
the Jerusalem topography, fols 64v–66v
- fol. 66v: “Explicit Itinerarium Hierosolimitanorum”
- fol. 66v: “Incipit missa in ueneratione sancti sepulchri”
a Mass in honour of the Holy Sepulchre, fols 66v–67r⁴²
- fol. 67r: two talismanic lines and notes related to Christ’s body⁴³

On reaching folio 64v and reading that “Incipit descriptio sanctorum locorum Hierusalem” or “a description of holy places at Jerusalem begins”, Bongars must have inferred that a new work would follow. While in the absence of other evidence this would certainly be a natural inference for any reader, it is not a compelling one. In medieval manuscripts, breaks between distinctive sections *within* a single work were often highlighted by way of supplying a new section with a title, frequently introduced in an incipit-clause. One does not have to look far for such instances: as for *GF*, in Caius 162/83 the description of Antioch, interrupting the historical narrative, is introduced with a heading “de situ ciuitatis antiochie”; as for *PT*, in BnF, lat. 4892 the same is done by a heading “de situ antiochie”.⁴⁴ This is the function that the heading before the Jerusalem topography in Reg. lat. 572 serves; it heralds not a new work but a distinctive section within *GF*. It must also be noted that Bongars’s reading of Reg. lat. 572 failed to account for the closing formula on fol. 66v: “Explicit itinerarium Hierosolimitanorum”. There is no obvious correlation between this and the incipit-clause opening the topography on fol. 64v, “Incipit descriptio sanctorum locorum Hierusalem”. The titles “Itinerarium Hierosolimitanorum” and “Descriptio sanctorum locorum Hierusalem” do not match.

Finally, evidence from other manuscripts shows, as noted, that “Itinerarium Hierosolimitanorum” designates the whole work. Since the work as a whole was an account of a pilgrimage to Jerusalem, it was only natural for the author to conclude with topographical information on the town.

c. *Historical genres*

To classify *GF*, *PA*, or *PT* *solely* as an itinerary would be misleading. The change of title from “Itinerarium Hierosolimitanorum” to “Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum”, as witnessed in Reg. lat. 572, reflects an early editorial perception that the work predominantly repre-

⁴² This also occurs in Caius 162/83 and Reg. lat. 641, and is printed in Hill’s edition of *GF* (p. 102).

⁴³ Caius 162/83 has similar but not identical notes.

⁴⁴ Caius 162/83, fol. 132r; BnF, lat. 4892, fol. 230r.

sented what we would call historiography. Because the crusaders' heroic deeds (and occasional failures) boast a stronger presence in the work than, say, topographical and chronological information, such an assessment must be regarded as a deliberate one.⁴⁵ The term *gesta* in the title bears similar implications as in vernacular verse romances now known as *chansons de geste*, a genre that was taking shape at precisely the same period when *a* and its surviving versions were being written.⁴⁶ Many of the *chansons de geste* likewise celebrate deeds by knights in the context of fighting infidels, and the early representatives of the genre and our work were both literary responses to the gradual emergence of a knightly class.⁴⁷

Yet another layer of the literary fabric of the work can be observed—a layer which constitutes a great proportion of the work's spiritual message and which modern research has conspicuously overlooked. Modern commentators have stressed that the accounts of the first crusade have a theological character, resulting from the penitential aspects of pilgrimage, the focal role of Jerusalem in medieval thinking and spirituality, and the perception of the Christian victories in the east as God's works through warriors in his service. The way the idea of crusading was communicated in *a* is an issue of importance for our understanding of how the crusade could develop from a single enterprise into a movement. I shall not discuss

⁴⁵ Medieval literary genres could easily overlap, and *gesta* and *itineraria* are cases in point. Whenever the accounted journey involved a fair amount of (heroic) action, the text could have been regarded as a representative of either genre. An instance is *Itinerarium Alexandri* (ed. by R. TABACCO, Turin, 2000), a work that only survives in a single manuscript, Milan, Biblioteca Ambrosiana, P 49. The text is heavy on biographical detail and our standard title, of which the sole source is a terse rubric in the Ambrosian manuscript, was perhaps chosen in order to distinguish the work from the preceding *Res gestae Alexandri* (ed. by B. KUEBLER, Leipzig, 1888). How adaptable the classification *itinerarium* was is reflected by the late medieval developments of its use. The term could also denote a spiritual journey as in Bonaventure's *Itinerarium mentis in Deum*; *Sancti Bonaventurae opera omnia*, ed. by A. SÉPINSKI, vol 5, Quaracchi, 1964, pp. 259–313.

⁴⁶ *La Chanson de Roland*, our earliest surviving representative of the genre, was composed (if not necessarily written down) already before the first crusade. This aspect of *GF* has been discussed in detail in previous scholarship and calls for no thorough elaboration in this paper; see e.g. C. MORRIS, "The *Gesta Francorum* as Narrative History", *Reading Medieval Studies*, 19 (1993), pp. 55–71.

⁴⁷ The term *geste* could also designate a family or lineage as in the prologue to the *Girart de Vienne*, influential in that it has provided justification for later critics to coin the generic term *chansons de geste*. For the evolution of the sense of the term *geste*, see W. VAN EMDEN, "Contribution à l'étude de l'évolution sémantique du mot geste en ancien français", *Romania*, 96 (1975), pp. 105–22. In medieval Latin literature, the word *gesta* increasingly appears in titles as a classifying term from roughly the ninth century onwards. The term was derived from the Latin phrase *res gestae*, featured in the titles of several classical histories.

the already explored aspects of the emergence of the idea of the crusade,⁴⁸ but merely focus on one that has gone unnoticed by modern commentators and that I regard as crucial.

The point for us to look at is the employment of doxological formulae that break down the historical narrative into sections, or books, in a nearly identical way in *GF*, *PA*, and *PT*. Since this feature is shared by all three, it must derive from *α*. While *GF* serves as primary evidence in the following discussion, the conclusions also apply to *α*. The historical narrative in *GF* is divided into ten books of which all but two conclude with a doxology. The first book, for instance, closes with the proclamation “per omnia benedictus Deus. Amen.” In medieval historiography (although almost always authored by clerics or monks), doxologies hardly ever feature as closing formulae in so systematic a manner as here—except in hagiography. Texts printed in the *Acta Sanctorum* supply innumerable parallels, but I shall only note the histories of St George and St Demetrius, military martyrs who appeared in a vision to the participants of the first crusade according to *α*. The three passion stories of St Demetrius conclude with doxologies comparable to those in *GF*, and so do twenty-one chapters of the twenty-five in his three miracle collections. Most of the texts in the *Acta* concerning St George conclude in the same manner.⁴⁹ Another parallel that might be mentioned is *De sanctitate meritorum et gloria miraculorum beati Karoli magni ad honorem et laudem nominis Dei*, a hagiographic biography of Charlemagne written between 1165 and 1179, the second book of which narrates his fictional “protocrusade” to Jerusalem via Constantinople.⁵⁰ Each of its three books ends in a doxology.

The fact that analogous instances are typical in hagiographic histories and atypical in other historical writing makes it evident that *α* was intended to be received as hagiography.⁵¹ We should not be overly surprised at this.

⁴⁸ Most recently by C. TYERMAN, *The Debate on the Crusades*, Manchester, 2011, pp. 10–11. Scholarship focusing on the idea of crusading and its formation is abundant; classic contributions include C. ERDMANN, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stuttgart, 1935; P. ALPHANDÉRY and A. DUPRONT, *La chrétienté et l'idée de croisade*, vol 1, Paris, 1954; E. BLAKE, “The Formation of the Crusade Idea”, *Journal of Ecclesiastical History*, 21 (1970), pp. 11–31; J. RILEY-SMITH, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, London, 1986; and C. TYERMAN, “Were There Any Crusades in the Twelfth Century?”, *English Historical Review*, 110 (1995), pp. 553–77.

⁴⁹ *Acta Sanctorum*, Novembris, vol 4, pp. 87–197 and Aprilis, vol 3, pp. 117–63 respectively.

⁵⁰ *Die Legende Karls des Großen im 11. und 12. Jahrhundert*, ed. by G. RAUSCHEN, Leipzig, 1890, pp. 19–93.

⁵¹ That the hagiographic nature of the work has not been identified earlier may result from the fact that Erdmann overlooked hagiography in *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*. An impressive analysis of hagiographic evidence in the context of the emergence

In the field of medieval historiography a potpourri of hagiographic and non-hagiographic approaches is by no means unique, for the two did not form hermetically sealed categories and, as applies to medieval literature in general, fluidity between them was common.⁵² A contemporary example of comparable overlap is *Gesta episcoporum Tullensium* or *The Deeds of the Bishops of Toul*, a work written practically at the same time as ours, c. 1107, and amalgamating ecclesiastical *gesta* with hagiographic *uitae*.⁵³ Yet another parallel must be mentioned: the hagiographic text *Translatio sancti Nicolai*, a reworked eyewitness account, is our best source for the Venetian participation in the first crusade.⁵⁴

d. *Hagiographic intent*

In our work, the doxologies' objective was to underpin the work's key spiritual message, that death on crusade could earn martyrdom. In *GF* and *PT*, the word martyr and its derivatives occur about ten times in association with crusaders.⁵⁵ The most vigorous of these utterances immediately precedes the doxology concluding the second book. In *GF* this reads:

"[...] multi ex nostris illic receperunt martyrium, et letantes gaudentesque reddiderunt felices animas Deo, et ex pauperrima gente multi mortui sunt fame pro Christi nomine. Qui in caelum triumphantes portarunt stolam recepti

of the idea of crusading is J. FRANCE, "Holy war and holy men: Erdmann and the lives of the saints", *Experience of Crusading: Western Approaches*, ed. by M. BULL and N. HOUSLEY, Cambridge, 2003, pp. 193–208. The study demonstrates that late ancient and early medieval hagiographers in general approved of soldiering by men who were destined to attain sanctity, providing scope for the subsequent emergence of crusade.

⁵² It has been argued that the generic categories of hagiography and historiography "do more harm than good" to our understanding of the ninth, tenth, and eleventh centuries and that "the concept of a genre of 'hagiography' is a historiographical construction, and, *ipso facto*, an ideological tool"; F. LIFSHITZ, "Beyond positivism and genre: 'hagiographical' texts as historical narrative", *Viator*, 25 (1994), pp. 95–113, at pp. 102 and 113 respectively. I would argue that a rough differentiation between hagiographic and non-hagiographic historiography is valid and necessary and that these two genres in part mirror distinctive literary traditions, of which the use of doxological formulae in hagiography is proof.

⁵³ For the work's literary fabric and position in the context of medieval historiography, see H. GOETZ, *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein in hohem Mittelalter*, vol 1, Berlin, 1999, pp. 302–11. Instances of related overlap occur elsewhere as well, see e.g. *Historia Anglorum* of Henry of Huntingdon (ed. by D. GREENWAY, *Oxford Medieval Texts*, Oxford, 1996), in which one book, the ninth, is dedicated to the miracles of English saints.

⁵⁴ Anonymous monk of Lido, *Historia de translatione sanctorum magni Nicolai terra marique miraculis gloriosi, ejusdem avunculi, alterius Nicolai, Theodorique, martyris pretiosi de civitate Mirea in monasterium S. Nicolai de Littore Venetiarum*, *RHC Occ.*, vol 5, pp. 253–92. See E. BELLOMO, "The First Crusade and the Latin east as seen from Venice: the account of the *Translatio sancti Nicolai*", *Early Medieval Europe*, 2009 (17), 420–43.

⁵⁵ I have not checked all occurrences in *PA* but the result is likely to be the same.

martyrii, una uoce dicentes: Vindica Domine sanguinem nostrum, qui pro te effusus est, qui es benedictus et laudabilis in secula seculorum. Amen.”⁵⁶

The belief that crusade casualties were martyrs calls for a brief discussion since this was, I argue, an idea originally conceived by the participants of the crusade. Martyrdom exercised a powerful appeal on medieval arms-bearers or, indeed, men of any class.⁵⁷ Not only was the remembrance of saints’ lives and miracles a crucial constituent of the Christian devotional system, but martyrs also ranked immediately next to the apostles in the celestial hierarchy. In other words, the Christians of post-apostolic generations could not reach for a higher position in heaven than that of martyrs. The reform papacy of the eleventh century had increasingly deployed martyrdom in its propaganda, depicting supporters that had suffered at the hands of its enemies as being among the ranks of martyrs. Guibert of Nogent, one of our earliest reporters of Urban II’s sermon at Clermont, indeed, asserts that the pope offered the crown of martyrdom to those who should die fighting the Muslims.⁵⁸ Whether or not the pope really presented such a bargain is a debated question.⁵⁹

⁵⁶ *GF*, ii. 8, p. 17. “[...] many of our men received martyrdom there, returning their happy souls to God with cheer and joy, and many of the poor people died in hunger for the name of Christ. Bearing the received robe of martyrdom, they went to Heaven in triumph, saying with one voice: Avenge, Lord, our blood that was shed for you, who are blessed and praiseworthy everlasting. Amen.”

⁵⁷ As for martyrs’ appeal to warriors, an often deployed quotation from Orderic Vitalis: “[Gerold of Avranches, chaplain to Earl Hugh of Chester, p]raecipuis baronibus et modestis militibus puerisque nobilibus salutare monitus promebat, et de ueteri testamento nouisque Christianorum gestis imitanda sanctorum militum tirocinia ubertim coaceruabat. Luculenter enim enarrabat Demetrii, et Georgii, Teodori et Sebastini, Mauricii ducis et Thebeae legionis, et Eustachii precelsi magistri militum cum sociis suis, qui per martirium coronari meruerunt in coelis.” Orderic Vitalis, *Historia ecclesiastica*, ed. by M. CHIBNALL, *Oxford Medieval Texts*, Oxford, 1972, vol. 3, pp. 216–17. The first three of the warrior saints appeared to the crusaders.

⁵⁸ Guibert of Nogent, *Dei gesta per Francos*, ii. 4, ed. by R. B. C. HUYGENS, *CCCM*, 127A, Turnhout, 1996, p. 113, lines 166–8 (*RHC Occ.*, vol 4, Paris, 1879, p. 138E). William of Malmesbury, who was writing in the 1120s, also puts the word in the pope’s mouth, stating that the crusaders “shall obtain the compensation of a blessed martyrdom after death” or “habitura post obitum felicitis martirii commertium”; William of Malmesbury, *Gesta Regum Anglorum*, iv. 347. 9–10, ed. by R. A. B. MYNORS, R. M. THOMSON and M. WINTERBOTTOM, *Oxford Medieval Texts*, Oxford, 1998, p. 602.

⁵⁹ The case was opened in J. RILEY-SMITH, “Death on the First Crusade”, in *End of Strife, Papers selected from the proceedings of the Colloquium of the Commission Internationale d’Histoire Ecclésiastique Comparée held at the University of Durham 2 to 9 September 1981*, ed. by D. LOADES, Edinburgh, 1984, pp. 14–31. The second contribution was H. E. J. COWDREY, “Martyrdom and the First Crusade”, in *Crusade and settlement: papers read at the first conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East, and presented to R.C.*

Here I do not wish to attempt a full-scale reappraisal, but simply to advance two arguments in support of my preferred position, that the crown of martyrdom was not part of the crusading contract as set out at Clermont. First, judging from historical cases deployed as evidence in the debate, when the papacy or some other authoritative institution designated someone as a martyr in plain words, this happened postmortem or, when the person in question was still alive, after an agony that earned the reward. To promise the palm of martyrdom in advance would have constituted a departure from this policy.⁶⁰ Only after the crusade had produced a massive number of casualties regarded as martyrs, an offer in advance could appear sound and acceptable.⁶¹ Second, the testimony of Baudri of Dol is of particular significance since he was present at Clermont, unlike Guibert of Nogent.⁶² According to him, Urban promised a heavenly reward for those who would die fighting infidels:

“Pulchrum sit uobis mori in illa ciuitate pro Christo, in qua Christus pro uobis mortuus est. [...] sanguine uestro purpurati perenne brauium adipisce-

Smail, ed. by P. W. EDBURY, Cardiff, 1985, pp. 46–56. The key proponents are now Jean Flori and Riley-Smith. Flori maintains that Urban included the reward of martyrdom in his offer at Clermont and elsewhere, while Riley-Smith rejects this, arguing that the relevant reports of Urban's sermon reflect later developments that had resulted from crusaders' experiences in the east. J. FLORI, “Guerre sainte et rétributions spirituelles dans la seconde moitié du XIe siècle, lutte contre l'Islam ou pour la papauté?”, *Revue d'histoire ecclésiastique*, 85 (1990), 617–49; “Mort et martyre des guerriers vers 1100, l'exemple de la première croisade”, *Cahiers de civilisation médiévale*, 34 (1991), 121–39. J. RILEY-SMITH, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, London, 1993, pp. 114–19; and *The First Crusaders, 1095–1131*, Cambridge, 1997, pp. 72–5.

⁶⁰ Contrary to some modern accounts, this also applies to the oft-cited medieval reports of how Leo IX venerated the casualties of his army at Civitate as martyrs: *Vita Leonis IX*, ed. by I. M. WATTERICH, *Pontificum Romanorum vitae*, I (Leipzig, 1862), p. 165; Bruno of Segni, *Libellus de symoniacis*, ed. by E. SACKUR, *Monumenta Germaniae Historica, Libelli de lite*, vol 2, p. 550–51; *De obitu Leonis*, PL, 143, col. 506A.

⁶¹ Subsequently the status of a martyr was not bestowed on crusader casualties in full. For example, the only two canonized martyrs in the thirteenth century Peter of Verona (d. 1252) and Stanislas of Cracow (d. 1079)—were not crusaders. In crusade preaching and in written accounts, however, dead crusaders were often regarded as martyrs. See C. SMITH, *Crusading in the Age of Joinville*, Aldershot, 2006, pp. 98–108.

⁶² Baudri of Dol, *Historia Ierosolimitana*, i. 5, *RHC Occ.*, vol 4, pp. 5–111, at p. 15G: “[...] in eodem concilio, nobis uidentibus [...]” That Guibert did not attend the council (which he never claimed to have done) is strongly suggested by the fact that he had problems learning the name of the bishop of Le Puy, who is likely to have enjoyed prominence already at Clermont, and that he incorrectly dated the council to 1097; *Dei gesta per Francos*, Praefatio, p. 83 (lines 116–18) and ii. 2, p. 110 respectively.

mini. [...] Via brevis est, labor permodicus est qui tam immarcescibilem uobis rependet coronam.”⁶³

The term martyr or martyrdom is not mentioned in the pope’s offer, nor is the offer unprecedented in papal history;⁶⁴ Rome had lured fighters with similar promises.⁶⁵ What is more important, Baudri clearly did not regard martyrdom as having been offered by the pope. For he suppressed the matter. In comparison to about ten references to dead crusaders as martyrs in his source text, apparently *PA*, Baudri has just one. The reference, given below, demonstrates clearly that his own position on the matter was undecided.

“Mortui sunt ibi multi Christiani, alii fame, alii gladio, alii quolibet alio exterminio. Hos autem *existimant* felici laureatos martyrio, quoniam pro fratrum compassione sua corpora tradiderunt.”⁶⁶

Baudri’s hesitation reveals a man who had not heard the pope proclaim the reward of martyrdom. Furthermore, although our other eyewitness of Urban II’s sermon at Clermont, Robert the Monk, regarded crusader casualties as martyrs, his report of the sermon makes no mention of martyrdom either.⁶⁷ The pope did not present the crown of martyrdom as a

⁶³ Baudri of Dol, *Historia Jerosolimitana*, i. 4, at p. 15B–D. “It would be beautiful for you to die for Christ’s sake in the city where Christ died for your sake [...] Clad in the purple of your blood, you will achieve an everlasting prize. [...] The way is short, and the work that will earn you such an imperishable crown is by no means hard.”

⁶⁴ The crown in the citation from Baudri was generally used as an allegory of salvation, a tradition that built on biblical precedents (e.g. Jas. 1:12 and 2 Tim. 2:5). The “immarcescibilis corona” in the quoted text derives from 1 Pet. 5:4, which bears no reference to martyrdom. Since medieval instances of comparable uses, making no reference to martyrdom, abound, I mention only Anselm of Canterbury, *Epp.* 2, 35, 63, 99, and 117 in *Sancti Anselmi opera*, ed. by F. S. SCHMITT, vol 3, Edinburgh, 1946.

⁶⁵ Leo IV, JL 2642 (*Ep.* 28 in *MGH, Epistolae*, vol 5, Berlin, 1898, p. 601; *Ep.* 1, in *PL* 115, cols 655–7) and John VIII, JL 3195 (*Ep.* 150 in *MGH, Epistolae*, vol 7, Berlin, 1928, pp. 126–7; *Ep.* 186 in *PL* 126, col. 816B–D). A fresh discussion on these letters: J. FRANCE, “Holy war and holy men”, at pp. 198–9.

⁶⁶ Baudri of Dol, *Historia Jerosolimitana*, i. 27, p. 30F (my emphasis). “Many Christian died there, some of hunger, others by sword or in some other way. *They reckoned* that these were laurelled with happy martyrdom since they gave their bodies for love of their brothers.”

⁶⁷ Martyrs in Robert the Monk, *Historia Iherosolimitana*, *RHC Occ.*, vol 3, Paris, 1866: iii. 15, p. 764A; i. 9 at p. 734AB; i.xii at p. 735D. Urban’s sermon is at *ibid.*, i. 1–3, pp. 727–30. For Robert’s attendance at the council of Clermont, see *ibid.*, Apologeticus sermo, p. 721. In modern scholarship it is sometimes held that Fulcher of Chartres was present at the council, but there is no real evidence to sustain this view. The opinion was apparently first pronounced in *RHC*’s prolegomenon to his chronicle in 1866 and subsequently adopted by Hagenmeyer; *RHC Occ.*, vol 3, p. xxvii, and Ekkehard of Aura, *Hierosolymita*, ed. by H. HAGENMEYER, Tübingen, 1877, p. 90, note 10. Subsequently, when editing Fulcher’s chronicle,

reward for those who would die crusading. Whether or not our anonymous author was aware of the fact that this opinion had not been endorsed by the pope cannot be known, but his work played a key role in its dissemination.

e. Bohemond and his circle

Finally, *a* must also be regarded as an encomium of, first and foremost, Bohemond, the first Latin ruler of Antioch, and then, to a lesser degree, of other leaders of the crusade. Habitually carrying such descriptions as “uir bellipotens”, “sapiens”, and “honestissimus” in all three versions, Bohemond figures in the work as the greatest of all crusaders. In *GF* for example, he makes twenty-seven laudatory appearances, five times as many as anyone else, as counted by Jean Flori.⁶⁸ This panegyric facet of the work is organically related to the question of authorship, and, as many have claimed before me, I maintain that Bohemond contributed to the making and circulation of the work in one way or another. He or someone in his circle must have commissioned it and used it as an instrument of propaganda in the process of recruiting men to his service at the latest when he visited France in 1106 but perhaps even earlier.⁶⁹ Bohemond’s presence in the work is so manifest that his circle must have exercised influence on its making and transmission. This impression is strengthened by the author’s harsh criticism of the Emperor Alexios and lukewarm attitude towards Raymond of Toulouse, Bohemond’s two main opponents within the Greek

Hagenmeyer’s position softened: whereas he first had taken Fulcher’s attendance for granted (or as “beyond doubt”), he later regarded this as “probable”, but not “demonstrable”; Fulcher of Chartres, *Historia Hierosolymitana*, ed. by H. HAGENMEYER, Heidelberg, 1913, pp. 3 and 123 note 20. It may be noted that Fulcher’s report of Urban’s sermon makes no mention of martyrdom and that the only reference to crusaders as martyrs occurs in a prologue, which he composed only after the publication of the first redaction of his work; *Historia Hierosolymitana*, Prologus, at p. 117. For his version of Urban’s sermon, see *ibid.* i. 3, pp. 130–38. A systematic evaluation of the evidence of which chroniclers attended the council can be found in D. C. MUNRO, “Speech of Urban II at Clermont”, *American Historical Review*, 11 (1906), pp. 231–40, at pp. 232–4, an article that is otherwise severely outdated.

⁶⁸ J. FLORI, *Chroniqueurs et propagandistes: Introduction critique aux sources de la première croisade*, Geneva, 2010, p. 43; how the attention paid to Bohemond was transferred to later accounts that build on *GF* and *PA* is concisely demonstrated through quantitative data in pp. 49–63.

⁶⁹ These ideas already occur embryonically in J. BONGARS, *Gesta Dei per Francos*, vol 1, Hanover, 1611, no pagination: “Italum stylus prodiit, et in Boamundum affectus: in cuius comitatu uiam ingressum et alias interfuisse, apparet”. The most recent discussion in favour of this view is Flori, *Chroniqueurs et propagandistes*, pp. 78–82 and 167–9. I have adopted the starting point of my discussion from him, strongly trusting the power of his quantitative evidence. However, I am not persuaded by his final conclusions that there were five recensions of *GF*, of which at least the last four were finished under Bohemond’s oversight (pp. 167–9).

and crusader leadership. Despite recent criticism, I embrace this position as the best explanation for the panegyric treatment awarded to the man by our anonymous author.⁷⁰ I should wish to present a further observation to this effect, however, mirroring the role of Bohemond's circle in *a*.

A dialogue between Kerbogha, atabeg of Mosul, and his mother constitutes the pinnacle of Bohemondian praise. Like dialogues in medieval histories in general, the account can be rejected as total fiction, a condition that was augmented by the limitations of the western knowledge of Islamic culture. Unrestricted by the confines of reality, the author's intention is here at its barest. He goes as far as it was possible for a medieval author to bestow praise on a mortal man, living or dead, without risking his or her own orthodoxy.⁷¹ Since the story is recorded in all three versions, it must derive from *a*.⁷² The following is excerpted from *PA*.

"Cui ille dixit. Num sunt igitur Boamundus et Tancredus francorum dii? [...] Respondit mater eius et dixit. Fili karissime, Boamundus et Tancredus mortales sunt sicut alii homines, nisi quod deus eorum ualde diligit eos pre omnibus aliis et uirtutem preliandi plus aliis cotidie illis ministrat."⁷³

Tancred († 1112), extolled in association with Bohemond in this passage, was his nephew. During the crusade he ranked immediately after his uncle within the Norman contingent from southern Italy. Later, during Bohemond's captivity from the late summer of 1100 to 1103 and after his departure for the west, Tancred acted as his regent in Antioch. His standing immediately next to Bohemond is precisely paralleled by the total sum of praise awarded to him in *GF*; judging by the number of laudatory

⁷⁰ The most recent critic is N. L. PAUL, "A warlord's wisdom: Literacy and propaganda at the time of the first crusade", *Speculum*, 85 (2010), pp. 534–66. See also E. ALBU, *The Normans in Their Histories*, Woodbridge, 2001, pp. 145–79; and her "Probing the Passions of a Norman on Crusade, The *Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum*", *Anglo-Norman Studies*, 27, Woodbridge, 2005, pp. 1–15.

⁷¹ The passage is singled out also in K. B. WOLF, "Crusade and narrative: Bohemond and *Gesta Francorum*", *Journal of Medieval History*, 17 (1991), pp. 207–16, at p. 214. A similar, although less radical, story underlining Bohemond's close association with God is found in one of the *miracula* of St Leonard, the patron saint of prisoners. In this the saint visits Bohemond's Turkish captor in a dream to tell that the man he held in prison belonged to him and was Christ's soldier. The story might derive from Bohemond himself, who visited Saint-Léonard-de-Noblat to fulfil a vow given during his captivity (*Liber alter miraculorum Sancti Leonardi*, ed. by A. PONCELET, *AASS*, Nov. 3, pp. 159–68, at p. 167).

⁷² *GF*, ix. 22, pp. 55–6; *PT*, p. 96 (x. 7, p. 66).

⁷³ *PA*, fol. 72r. "[Kerbogha] said to [his mother]: So, are not Bohemond and Tancred the gods of the Franks? [...] His mother said in answer: My dearest son, Bohemond and Tancred are mortals like all men are, only that their God loves them exceedingly beyond all others and every day bestows martial valour on them more than on others."

appearances as counted by Flori, Tancred is second only to Bohemond, although with a considerable margin.⁷⁴

Other crusaders in Bohemond's contingent, mainly men from southern Italy, are not manifestly praised, but it is of significance that with his four appearances in *GF*, Richard of Salerno (alias of the Principate; † 1114) enjoys the strongest presence in this group after Bohemond and Tancred. As regent for Tancred at Edessa in 1104/5–1108 and subsequently at Marash, he can be ranked as the third in the circle of Bohemondian crusaders during the first decade after the conquest of Jerusalem.⁷⁵ Richard's elevated standing is also mirrored in two sculptured panels on the bronze doors of Bohemond's mausoleum in Canosa, Puglia, according to Flori's new reading of the monument. On the upper one, Flori argues, Richard and Bohemond are praying in their captivity; on the lower, Bohemond grants the regency of Antioch to Tancred while Richard is about to depart for the west in order to prepare the way for his lord.⁷⁶ As regards the careers of Richard and Tancred during and after the crusade, it is significant that *GF* and *PA* (as well as *HAI*) relate that by way of secretly crossing the Bosphorus, they avoided taking the oath to Alexios prohibiting the appropriation of former imperial lands.⁷⁷ This parallels the concession granted by Alexios to Bohemond according to *GF*, *PA*, and *PT*, and, therefore, also *α*. In other words, *α* provided the three crusaders, Bohemond, Tancred and Richard, with *carte blanche* that justified their subsequent actions in the former imperial territories. *α* was first and foremost an encomium of Bohe-

⁷⁴ In *GF*, Bohemond boasts twenty-seven laudatory appearances while Tancred has five; the third in the rank is Baldwin of Flanders with three; FLORI, *Chroniqueurs et propagandistes*, p. 43.

⁷⁵ He was captured together with Bohemond by Gümüşhtigin ibn-Danishmend in 1100 but soon sent to Emperor Alexios I, who kept him in captivity until 1103. His son Roger became regent of Antioch when Tancred died in 1112 and Bohemond II was still a minor. The Salernitan dynasty met its end at the top of Frankish Outremer with Roger's death at the Battle of the Field of Blood in 1119. As for the Italian Normans settling in the east after the crusade and holding land in the principality of Antioch, see T. ASHBRIDGE, *The Creation of the Principality of Antioch 1098–1130*, Woodbridge, 2000, pp. 165–6.

⁷⁶ J. FLORI, *Bohémond d'Antioche: Chevalier d'Aventure*, Paris, 2007, pp. 295–9.

⁷⁷ *GF*, ii, 7, p. 13; *PA*, fol. 53v; *HAI*, xix, p. 26. The story is not included in *PT*, the account of which for the pre Hellespont leg of the expedition centres on the Italian Normans to a lesser extent than *GF*, *PA*, and *HAI*. Furthermore, in the list of the most important men to cross the Adriatic with Bohemond, Richard comes after Tancred and is immediately succeeded by his own brother and Robert de Ansa; *GF*, i, 4, p. 7; *PA*, fol. 51r. In the account of the battle of Dorylaeum, however, Richard follows Robert de Ansa; *GF*, iii, 9, p. 20; *PA*, fol. 56r; *PT*, pp. 53–4 (iii, 3, p. 26). See also Albert of Aachen, *Historia Ierosolimitana*, ed. by S. B. EDGINTON, *Oxford Medieval Texts*, Oxford, 2007, p. 162, demonstrating Richard's high standing in Tancred's contingent during his Cilician expedition.

mond and his immediate circle, mirroring its hierarchies, ambitions, and achievements during and after the first crusade.

f. *Conclusions*

Modern scholarship has in some respects failed to define what the work that we call *Gesta Francorum* is. The work combines a variety of literary genres (something that was by no means extraordinary in medieval literature, in which rules defining the genres were not strict). *a* represents itinerary, *gesta* or historiography, and hagiography, and is in essence a panegyric of Bohemond. The modern lack of comprehension as to the literary fabric of the work derives to a certain extent from negligent analyses of the manuscript evidence, resulting in a flawed judgment of what *GF* and *PT* comprise. Contrary to the current opinion, they do not conclude with the report of the crusaders' victory at Ascalon, but with *Descriptio sanctorum locorum*, a description of the holy sites in and around Jerusalem. This misconception essentially derives from Bongars, *GF*'s first modern editor, whom subsequent editors followed. So, all printed editions of *GF* and *PT* lack much of the vigour and intention of *a*, in which the *Descriptio* was to serve as a grand finale to the preceding report of how the pilgrims, having left their homelands, reached the holy city of Jerusalem. In this respect, *a* came near to medieval itineraries, for which pilgrimages customarily provide the subject. *GF* was, indeed, labelled as *itinerarium* before it became known as *gesta*.

It should be added that the *Descriptio* manifestly identifies one audience that *a* was seeking, something that has not been realized in modern scholarship. The Jerusalem topography opens with the definition of the intended audience: "Si quis ab occidentalibus partibus Hierusalem adire uoluerit" or "should anyone from the west be willing to go to Jerusalem".⁷⁸ So, the work was not only to celebrate the deeds of the pilgrims, but also to inspire men from the west to come to the east. Given the Christian realities in Syria and Palestine, we can safely assume that the invitation primarily concerned arms-bearers, men whom we should call crusaders.

Such an aim perhaps explains why *GF* was renamed from "Itinerarium Hierosolimitanorum" to "Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum". We cannot know who was responsible for the change, but a good candidate is the person who commissioned or oversaw the making of Reg. lat. 572 or its parent text.⁷⁹ Whoever the editor was, he first wished to reclassify the work, replacing the term "itinerarium" with the more epic

⁷⁸ *GF*, *Descriptio*, p. 98.

⁷⁹ While Reg. lat. 572 is a small book, the quality of script and parchment and the regularity of quiring suggest a community producing books regularly rather than rarely. In such a

term “gesta”. After that he (or a subsequent editor) elaborated on the appellation “Hierosolimitanorum”, which he complemented by introducing the ethnic designation “Franks” and then the secondary qualifier “other”. Who were the Franks? Like his contemporary colleagues, the author of the work—who hardly was the editor of the title—employed the word “Franci” in several senses, either to refer to any or all Christian Westerners or more exclusively to denote only the “French”—that is, by and large, the residents of the areas under the often-nominal lordship of the king of France, either including or excluding the people from the areas south of the River Loire as well as those from Normandy and Bretagne.⁸⁰ That in the title the operative meaning of the “Franci” must be the latter, “the French”, is evident from the subsequent complement “et aliorum”. The editor maintained that the “Franci” constituted a distinct group within the “Hierosolimitani” and highlighted this.

The new title, “Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum”, would have possessed greater appeal to Frankish warriors than “Itinerarium Hierosolimitanorum”, something that would match Bohemond’s aspirations to recruit knights in Capetian territories in 1106. One could also speculate that *α*’s very simple Latin expression may reflect a desire to communicate its message to the laity: the text could have been understood by almost anyone instructed in the elements of the language; it could even have been translated into the vernacular without great effort. At any rate, judging from the provenance of the earliest manuscripts of *GF* and *PT*, the renaming surely mirrors the circulation of the work in one way or another. Our manuscripts from the first half of the twelfth century are French with the possible exception of Reg. lat. 572, which may come as well from Flemish or western Rhenish areas and which is our earliest witness to the title now in use. So, the distinction in the title between “Franks” and “others” may also mirror non-Frankish identities of the manuscript’s intended audience.

The most exciting feature of the multilayered literary fabric of the work is probably its hagiographic attire, communicated through the application of

community there would have been someone charged with the oversight of book production. That person might be our man.

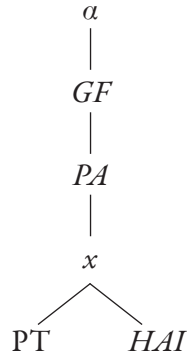
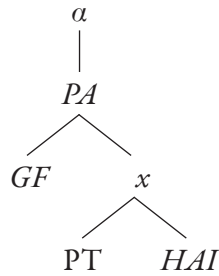
⁸⁰ For the use of the word within the narratives of the first crusade see: M. BULL, “Overlapping and Competing Identities in the Frankish First Crusade”, *Le concile de Clermont de 1095 et l’appel à la croisade: Actes du Colloque Universitaire International de Clermont-Ferrand (23-25 juin 1995) organisé et publié avec le concours du Conseil Régional d’Auvergne*, Rome, 1997, pp. 195–211; A. V. MURRAY, “National identity, regional identity and language in the crusades to the Holy Land, 1096-1192”, *The Crusades and the Near East: Cultural Histories*, ed. by C. KOSTICK, London, 2010, 107–130, at p. 116. See also M. GABRIELE, *An Empire of Memory: The Legend of Charlemagne, the Franks, and Jerusalem before the First Crusade*, Oxford, 2011, pp. 130–59.

doxological formulae. This highlighted not only the outcome of the expedition as a work of God, but the opinion that death on crusade merited martyrdom. The belief echoes both the knightly religiosity of the age and the harsh realities of the crusade. While the opinion was not conceived by the pope but by the crusaders, martyrdom amounted to a key constituent in the anonymous author's conception of the crusade, justifying his resort to hagiographic idiom. Even though the papacy never fully endorsed dead crusaders as martyr saints, the concept was to earn a semi-official status in crusading propaganda.

APPENDIX

EVIDENCE FROM *HAI* AND THE TRANSMISSION OF α

When evidence from *HAI*⁸¹ is included in the textual criticism of our work, another hypothetical text, x , must be added to the proposed solutions A and B, presented in figures 1 and 2 above. The reason for this is that the agreement of *HAI* and PT occasionally differs from that of *GF* and *PA*. The extended stemmata are as follow.

Figure 3: preliminary solution A extended with *HAI* and x Figure 4: preliminary solution B extended with *HAI* and x

⁸¹ For *HAI*, see p. 290 above.

Summary

The paper comprises two sections. The first discusses the transmission of three versions of an anonymous eyewitness account of the first crusade. The account in question was written within a few years of the final events of the first crusade in 1099, as were its three versions studied here. The best known of the three is *Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum* (GF). The second version, *Peregrinatio Antiochie per Vrbanum papam facta* (PA), derives from Cambridge, St Catharine's College, MS 3, a new manuscript, which this essay presents and examines. This version has so far been thought to be lost and was previously known only fragmentarily through the *editio princeps* of *Gesta Francorum*. The third version is Peter Tudebode's reworking of the account (PT). Two stemmata are proposed as preliminary solutions to the question of how these three are interrelated. For, owing to the current research situation, as yet it is not certain whether *Gesta Francorum* or *Peregrinatio Antiochie* represents the earliest surviving stage of the work's transmission. The stemmata are elaborated in an appendix, which extends them with a fourth, slightly later text, *Hystoria de uia et recuperatione Antiochie atque Ierusolymarum* (HAI).

The second section of the article argues that, with respect to its title, contents, and literary fabric, earlier scholarship on *Gesta Francorum* and Peter Tudebode has apprehended the work somewhat insufficiently and even incorrectly. These shortcomings ensue primarily from inaccurate assessments of the relevant manuscript evidence by the modern editors of *Gesta Francorum* and Tudebode. As regards the title, the paper asserts that the name "Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum" was composed by a person other than the anonymous author. A better candidate for the authorial title is "Itinerarium Hierosolimitanorum". This conclusion suggests that, contrary to the modern opinion, a description of holy places in and around Jerusalem that follows the studied account of the crusade in almost all manuscripts is an integral part of the work. The evidence from manuscripts verifies this inference. Finally, the paper demonstrates that as a literary piece, the work is a hybrid, combining elements of the genres of itinerary, *gesta* or historiography, and hagiography. For students of the crusade and medieval literature, the most fascinating of the work's literary layers is the hagiographic one.

Filius tetragonus primus.
La philosophie trinitaire d'après
le commentaire chartrain *Librum hunc**

Lenka KARFÍKOVÁ

(Prague)

... cogitationi a nobis ad superos meanti
occurrit prima perfectio incorporeitatis in numeris.¹

« L'école de Chartres » de la première moitié du XII^e siècle est devenue, dans l'histoire de la culture européenne, un exemple d'une conjonction réussie entre l'héritage antique et la foi chrétienne, un symbole de l'*humanitas*, c'est-à-dire, de la tradition des études non seulement de la théologie mais aussi des arts libéraux, fondées sur toutes les sources accessibles. Ce projet a trouvé son expression dans les textes liés au cercle chartrain mais aussi, ce qui est peut-être encore plus impressionnant, dans le programme iconographique de la cathédrale de Chartres. Sur le portail ouest, dit « royal », on voit, probablement pour la première fois dans l'histoire de l'architecture, représentés les sept arts libéraux avec leurs protagonistes (à une exception près tous païens) Donat, Cicéron, Aristote, Boèce, Euclide, Pythagore et Ptolémée.² La partie ouest de la cathédrale a été édifiée en 1141, quand le chancelier de l'école et responsable de la construction était maître Thierry, un des esprits les plus remarquables du cercle chartrain.³

* Article rédigé grâce au projet GA ČR P401/12/G168 « Histoire et interprétation de la Bible » (Czech Science Foundation).

¹ Macrobie, *In Somn. Scip.* I,5,4 (éd. M. ARMISEN-MARCHETTI, I, Paris 2001, 19 s.). Concernant la spéculation numérolgique dans le néopythagorisme et néoplatonisme, à laquelle cette citation remonte, cf. D. J. O'MEARA, *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 1989. L'influence de Macrobie dans le milieu chartrain est montrée par E. JEAUNEAU, *Macrobie, source du platonisme chartrain*, in: IDEM, « *Lectio philosophorum* ». *Recherches sur l'Ecole de Chartres*, Amsterdam 1973, 279-300 (concernant cette citation, cf. 281).

² Cf. W. SAUERLÄNDER, *Das Königsportal in Chartres. Heilsgeschichte und Lebenswirklichkeit*, Frankfurt a. M. 1984, 38.

³ Cf. R. KLIBANSKY, *The School of Chartres*, in: M. CLAGETT – G. POST – R. REYNOLDS (éd.), *Twelfth-Century Europe and the Foundations of Modern Society*, Wisconsin, Connecticut 1980, 3-14.

Ce tableau saisissant de « l'école de Chartres » a été, pour une grande partie, brossé par deux historiens éminents du XIX^e siècle : Reginald L. Poole (qui lui a dédié un chapitre dans ses *Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning* de 1884)⁴ et le chanoine de Chartres l'abbé J. Alexandre Clerval (qui a rassemblé beaucoup de matériaux historiques dans sa thèse *Les Ecoles de Chartres au Moyen-Age* de 1895).⁵ Cependant, cette image, encore enrichie par d'autres chercheurs, a été « déconstruite » depuis 1965 par les travaux de Richard W. Southern, qui a essayé de montrer que les trois maîtres les plus excellents de « l'école de Chartres », Thierry de Chartres, Guillaume de Conches et Gilbert de la Porrée, ont enseigné plutôt à Paris qu'à Chartres d'après ce que nous en savons.⁶ Mais cette tentative de « déconstruction » fut loin d'être acceptée à l'unanimité. Ce sont surtout l'éditeur de textes chartrains Nikolaus M. Häring et l'historien des écoles du XII^e siècle Jean Châtillon qui ont contribué à sa révision.⁷

L'objectif de mon article n'est pas historique mais philosophique. Je veux montrer l'application chartraine des arts libéraux dans la théologie, plus précisément la spéculation numérologique et son rôle dans la doctrine trinitaire, comme elle est développée dans le commentaire désigné par son incipit *Librum hunc* ou par le titre *Commentum super Boethii librum De trinitate*. Ce commentaire du premier des « traités théologiques » de Boèce nous est parvenu à travers quatre manuscrits du XII^e siècle et ses deux éditeurs Wilhelm Jansen et Nikolaus M. Häring le tiennent pour une œuvre de Thierry de Chartres (mort après 1150).⁸ Quoique cette attribution ne

⁴ R. L. POOLE, *Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning*, London 1920 (réimprimé New York 1960), 95-115.

⁵ A. CLERVAL, *Les Ecoles de Chartres au Moyen-Age*, Paris 1895 (réimprimé Frankfurt a. M. 1965).

⁶ Cf. R. W. SOUTHERN, *Humanism and the School of Chartres*, in : IDEM, *Medieval Humanism and Other Studies*, Oxford 1970, 61-85 ; idem, *The Schools of Paris and the School of Chartres*, in : R. L. BENSON – G. CONSTABLE (éd.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Oxford 1982, 113 [113-137] ; IDEM, *Platonism, Scholastic Method, and the School of Chartres* (The Stenton Lecture 1978), Reading 1979.

⁷ Cf. N. M. HÄRING, *Chartres and Paris Revisited*, in : J. R. O'DONNELL (éd.), *Essays in Honour of A. C. Pegis*, Toronto 1974, 268-329 ; J. CHÂTILLON, *Les écoles de Chartres et de Saint-Victor*, in : *La scuola nell'Occidente latino dell'Alto Medioevo*, Spoleto 1972, 795-857 (repris dans : IDEM, *Le mouvement canonial au Moyen Age*, Paris – Turnhout 1992, 355-392). Cf. aussi P. DRONKE, *New Approaches to the School of Chartres*, in : *Anuario de estudios medievales*, 6, 1969, 117-140.

⁸ Cf. W. JANSEN, *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate. Ein Werk aus der Schule von Chartres im 12. Jahrhundert*, Breslau 1926 (le commentaire de Clarenbaldus est accompagné par une édition partielle du *Librum hunc*) ; concernant l'attribution du *Librum hunc* à Thierry, cf. 148 ; N. M. HÄRING, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School*, Toronto 1971 (édition du *Librum hunc*, pp. 55-116, utilisée aujourd'hui, se trouve citée dans le texte suivant, abrégée *Comment.*) ; concernant l'attribution, cf. 21 s.

soit pas sûre, le commentaire, proche, par plusieurs aspects, du traité *De sex dierum operibus*⁹ par Thierry, peut être accepté avec certitude comme un ouvrage du milieu chartrain de cette époque.¹⁰ Je veux présenter d'abord (1-2) la doctrine trinitaire et l'idée de la structure trinitaire de l'univers créé, ensuite (3) la réflexion numérolgique de l'auteur du commentaire. En conclusion (4) je m'essaierai à une synthèse de ces motifs qui, dans le commentaire même, restent isolés.

1. *L'unité, l'égalité et leur liaison (Comment. II,30-38)*

Dans son exposé sur la Trinité des personnes divines l'auteur du commentaire développe une réflexion très intéressante sur le nombre, ou plus précisément, sur l'unité, son carré et son addition.

La génération intra-trinitaire de la deuxième personne par la première (du Fils par le Père) est, nous dit l'auteur, comme toute génération (*generatio*), une « génération d'une personne par une autre dans le cadre de la même nature ».¹¹ La nature n'en est pas modifiée ni élargie mais reste la même dans les deux personnes. L'égalité parfaite parmi les personnes divines et, en même temps, leur nature identique, est illustrée par l'exemple mathématique du carré de l'unité. L'unité (*unitas*) multipliée par elle-même engendre quelque chose qui est égal à l'unité (*equalitas unitatis*) et qui lui est identique (*eadem res*).¹² Pareillement, dans la Trinité divine, le Père comme unité (*unitas*) engendre de lui-même le Fils qui lui est parfaitement égal et qui lui est identique, quoique le Père ne soit pas le Fils et que le Fils ne soit pas le Père.¹³

⁹ *Tractatus de sex dierum operibus*, éd. N. M. HÄRING, *Commentaries*, 553-575 (abrégé *Tract.*). Cf. surtout le passage numérolgique, *Tract.* 30-47, dont l'argumentation se trouve interprétée par E. JEAUNEAU, *Mathématiques et Trinité chez Thierry de Chartres*, in: IDEM, „*Lectio philosophorum*“, 93-99. Concernant la pensée de Thierry, cf. aussi A. STOLLENWERK, *Der Genesiskommentar Thierrys von Chartres und die Thierry von Chartres zugeschriebenen Kommentare zu Boethius „De Trinitate“*, Köln 1971; E. MACCAGNOLO, *Rerum universitas. Saggio sulla filosofia di Teodorico di Chartres*, Firenze 1976; IDEM, *Il divino e il megacosmo. Testi filosofici e scientifici della scuola di Chartres*, Milano 1980; *Il platonismo nel XII secolo: Teodorico di Chartres*, in: *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, 73, 1981, 283-299; J.-M. COUNET, *Interférences entre le Timée de Platon et le récit biblique de la création dans les commentaires In Hexaëmeron au XII^e siècle*, in: *Les Études Classiques*, 71, 2003, 91-105.

¹⁰ La discussion sur l'attribution du commentaire est résumée par HÄRING, *Commentaries*, 19-23. A. STOLLENWERK argumente contre l'attribution à Thierry et montre d'un côté des similarités, mais surtout les différences entre le commentaire et le *Tractatus* de Thierry (cf. A. STOLLENWERK, *Der Genesiskommentar Thierrys von Chartres*).

¹¹ *Generatio est persone ex persona secundum eandem naturam productio* (*Comment.* II,30: HÄRING 77,93 s.).

¹² Cf. *Comment.* II,30 (HÄRING 78,96-99).

¹³ Cf. *Comment.* II,30 (HÄRING 78,1-3).

Cette « égalité de l'être » (*essendi equalitas*) se trouve sous-entendue, d'après l'auteur du commentaire, aussi par le titre christologique néotestamentaire de *figura [substantiae eius]* (Hébr. 1,3 selon la Vulgate): le Christ comme une expression de la substance du Père.¹⁴ Une chose peut en exprimer ou représenter une autre comme sa *figura* (dans le sens de l'image) grâce à une égalité avec elle. Par exemple, un dessin peut représenter son modèle grâce à une certaine égalité des proportions. Pareillement, le Fils comme la *figura* du Père est égal à son modèle dans l'être, il est alors une « égalité de l'être ».¹⁵

Cependant, l'auteur du commentaire connaît encore un autre sens du titre *figura*, à savoir celui de figure mathématique: l'unité comme la substance du Père, multipliée par elle-même, produit « le premier carré » (1x1). Dans ce sens là, la naissance du Fils est « la production du premier carré » (*tetragonatura prima*), le Fils étant « le premier carré » (*tetragonus primus*),¹⁶ c'est-à-dire, la figure la plus parfaite.¹⁷ La multiplication de l'unité par elle-même se trouve évoquée, d'après l'auteur du commentaire, aussi par le Psalmiste quand il dit que Dieu « a parlé une fois » (*semel deus locutus est*, cf. Ps. 61,12 V).¹⁸

L'égalité de l'être qui est le Fils est en même temps la perfection de toutes les choses comme elles sont présentes dans l'intelligence de Dieu. C'est pourquoi « l'égalité avec l'unité » s'appelle aussi « la sagesse » (*sapientia*). Là les choses créées répondent parfaitement à l'intention du créateur, il n'y est rien de moins ni de plus, elles sont alors une égalité parfaite.¹⁹ Comme nous le voyons, la sagesse de Dieu (le Fils) n'est pas seulement « l'égalité de l'être » avec l'unité principale (le Père), elle est aussi une égalité de toutes les choses créées avec l'intention de Dieu, leur mesure et leur achèvement.²⁰ En ce sens l'égalité est comme un intermédiaire entre l'unité et la pluralité.

Comme nous le savons, l'auteur du commentaire ne veut pas appliquer son exposé sur l'unité et son carré seulement à la relation entre l'unité et la pluralité, mais surtout à l'image de la Trinité divine. C'est pourquoi il ajoute à « l'unité » et « l'égalité de l'unité » (ou « l'égalité de l'être ») un troisième élément: leur « liaison » (*conexio*) ou l'amour (*amor*) réciproque. Tout ce qui est, désire être et, en même temps, être signifie être numériquement un. Tout ce qui est, désire alors être un. Persévérer dans l'être –

¹⁴ Cf. *Comment.* II,32 (HÄRING 78,9.15 s.).

¹⁵ Cf. *Comment.* II,33 (HÄRING 78,9.18-22).

¹⁶ Cf. *Comment.* II,34 (HÄRING 78,23 – 79,31).

¹⁷ Cf. *Comment.* II,34 (HÄRING 79,35 s.).

¹⁸ Cf. *Comment.* II,36 (HÄRING 79,52-55).

¹⁹ Cf. *Comment.* II,31 (HÄRING 78,4-9); *Comment.* II,35 (HÄRING 79,43-46).

²⁰ *Dei namque sapientia omnium rerum modus est et omnia terminat* (*Comment.* II,31: HÄRING 78,6 s.).

une persévérante « égalité de l'être » – tend donc à l'unité. De son côté, l'unité se défend contre la division, c'est-à-dire, elle désire être ce qu'elle est, elle cherche une « égalité de l'être ». L'unité et « l'égalité de l'être » se cherchent donc réciproquement, elles sont connectées par une liaison ou par amour.²¹

Cependant, cette « liaison » ou cet « amour » n'est pas dérivé de l'unité et de son égalité de la même manière que l'égalité est engendrée par l'unité, c'est-à-dire, par son expression réflexive qui, dans l'analogie arithmétique, répond à la multiplication de l'unité par elle-même. La « liaison » de l'unité et de son égalité est plutôt une réciprocité des deux, une dépendance ontologique de l'une envers l'autre ou une constitution de l'une par l'autre. L'unité est pensée comme une égalité de l'être, et l'égalité de l'être ne peut pas être pensée sans l'unité. Le troisième membre est une relation hypostasiée entre les deux.

Cette relation semble être une image adéquate de l'Esprit saint qui, dans la Trinité divine, comme une liaison ou l'amour entre le Père et le Fils, procède des deux sans être engendré d'eux.²² En leur essence, l'unité et son égalité sont identiques à cette liaison qui n'est que leur dépendance réciproque. L'essence de tous trois est alors la même, comme dans l'arithmétique l'unité est identique à son carré, et en même temps à ce qui est commun dans les deux. L'unité, son égalité et leur liaison réciproque sont alors une image du Père, du Fils et du Saint-Esprit qui partagent la même essence.²³

Nous rencontrons la même triade *unitas, equalitas, conexio* chez Thierry,²⁴ puis à plusieurs reprises chez d'autres théologiens des XII^e et XIII^e siècles,²⁵ et même plus tard chez Nicolas de Cues.²⁶ Elle a trouvé

²¹ Cf. *Comment.* II,37 (HÄRING 80,56-66).

²² Cf. *Comment.* II,38 (HÄRING 80,67-72).

²³ Cf. *Comment.* II,38 (HÄRING 80,73-76).

²⁴ Cf. Thierry, *Tract.* 47.

²⁵ Gilbert de Poitiers, *Commentarius in Epistolas S. Pauli* (cf. L. O. NIELSEN, *Theology and Philosophy in the Twelfth Century. A Study of Gilbert Porret's Thinking and the Theological Expositions of the Doctrine of the Incarnation during the Period 1130-1180*, Leiden 1982, 156, n. 202 et 203); Jean de Salisbury (?), *De septem septenis* 7 (PL 199, 961bc) etc. Concernant cette triade et sa fortune aux XII^e et XIII^e siècles, voir J. CHÂTILLON, *Unitas, aequalitas, concordia vel connexio. Recherches sur les origines de la théorie thomiste des appropriations (Sum. theol., I, q. 39, art. 7-8)*, in : IDEM, *D'Isidore de Séville à saint Thomas d'Aquin. Études d'histoire et de théologie*, London, 1985 (Variorum reprints), N° XIV.

²⁶ Cf. Nicolaus de Cues, *De docta ignorantia* I,7-9 (*Opera* I, 14-19). Cf. W. BEIERWALTES, *Einheit und Gleichheit. Eine Fragestellung im Platonismus von Chartres und ihre Rezeption durch Nicolaus Cusanus*, in : IDEM, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a. M. 1985, 368-384.

son inspiration dans la triade *unitas, aequalitas, concordia* d'Augustin²⁷ qui avait, on le sait, assigné aussi la notion d'amour à l'Esprit saint.²⁸ Quant à l'expression *conexio*, elle a déjà été utilisée par Marius Victorinus en théologie trinitaire comme une caractéristique de la troisième personne.²⁹ Augustin, ce qui est particulièrement intéressant, connaît même (dans son traité *De musica*) une numérologie selon laquelle les choses sont constituées par les nombres et, dans le même contexte, il parle du « nombre qui commence par l'un (*unum*) », qui est « beau par égalité (*aequalitas*) et par la ressemblance » et qui se trouve « lié (*copulatur*) par ordre ». Même si cette formulation n'a pas un sens trinitaire, Augustin continue en disant que chaque nature a été créée « grâce à un seul principe (*ab uno principio*) par l'intermédiaire d'une forme qui lui est égale (*aequalem*) et semblable » et que cet « un et l'un qui provient de lui (*unum et de uno unum*) » sont « liés par la charité (*caritate iunguntur*) ». C'est pourquoi chaque nature créée aspire à son unité (*appetat unitatem*) « afin qu'elle soit ce qu'elle est, et qu'elle ressemble à elle-même en conservant son propre rang ».³⁰

Cette dernière citation ne contient pas seulement les éléments trinitaires de notre commentaire mais en même temps l'idée d'un vestige dans l'univers créé de la même structure de l'unité, de l'égalité et de l'ordre.

2. *Perpetuorum trinitas* comme la structure trinitaire de la création (*Comment. II, 38-66*)

De manière analogue, dans le commentaire chartrain, une « triade des perpétuels » (*perpetuorum trinitas*) dérive de la « Trinité la plus élevée et sainte » en Dieu lui-même:³¹

²⁷ Cf. Augustin, *De doctrina christiana* I,5,5 (CCL 32, 9,15-18).

²⁸ Cf. Augustin, *De trin.* VI,5,7 (CCL 50, 235); XV,17,27 – 18,32 (CCL 50A, 501-508).

²⁹ Cf. Marius Victorinus, *Hymnus de Trinitate*, III (CSEL 83/1, 303): *Tu spiritus sancte, conexio es*. Dans le même sens, *Hymnus de Trinitate*, I (CSEL 83/1, 285): *sancte spiritus, patris et filii copula*.

³⁰ Augustin, *De mus.* VI,17, 56 (BA 7, 470): *Numerus autem et ab uno incipit, et aequalitate ac similitudine pulcher est, et ordine copulatur. Quamobrem quisquis fatetur nullam esse naturam, quae non ut sit quidquid est, appetat unitatem, suique similis in quantum potest esse conetur, atque ordinem proprium vel locis vel temporibus, vel in corpore quodam libramento salutem suam teneat: debet fateri ab uno principio per aequalem illi ac similem speciem divitiis bonitatis ejus, qua inter se unum et de uno unum charissima, ut ita dicam, charitate junguntur, omnia facta esse atque condita quaecumque sunt, in quantumcumque sunt*. Concernant ce texte, voir O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris 1966, 290 s.; J. CHATILLON, *Unitas*, 343.

³¹ Cf. *Comment. II, 39* (HÄRING 80,82 s.).

« Car l'unité en tant que l'unité crée la matière. En tant que l'égalité de l'unité, elle crée les formes. En tant que la liaison et l'amour, elle crée l'esprit. »³²

La structure de la Trinité divine pénètre alors, comme un paradigme, l'univers créé dans ses causes constitutives : la matière, les formes et l'esprit.

La création de la matière par l'unité signifie, selon notre auteur, que l'altérité (*alteritas*), c'est-à-dire, la matière, dérive de l'unité qui la précède. Avec l'altérité ou la matière est liée également la mutabilité (*mutabilitas*) ou la possibilité du changement en un autre. Elle aussi, en tant que la potentialité de l'autre, est fondée dans l'unité. L'unité précède et constitue alors l'altérité comme une possibilité du changement, et, dans ce sens, « elle crée la matière ».³³

En tant qu'égalité d'elle-même, c'est-à-dire, comme une auto-expression parfaite, l'unité crée les formes de toutes choses. Car la forme est la perfection d'une chose (*integritas et perfectio*). Par exemple, la forme de l'humanité (*humanitas*) est une égalité de ce que signifie d'« être un homme » (*equalitas essendi hominem*). Être un homme présuppose d'être exactement ce que contient cette forme, rien de plus et rien de moins.³⁴ Dans ce sens, la forme est une « égalité de l'être », et alors une « égalité de l'unité » comme son auto-expression parfaite. Ce n'est que par la matière que cette forme divine parfaitement simple se trouve différenciée en plusieurs formes des choses créées, comme ses images.³⁵ Cependant, la matière elle-même n'est pas la pluralité, tout en étant plusieurs possibilités latentes (*hoc et illud possibile*). Selon notre auteur, n'importe quelle pluralité, aussi la pluralité des formes, ne peut être née que par une union de la forme divine unique avec la matière.³⁶

Finalement, en tant que liaison et amour, l'unité constitue un « esprit », le dernier membre de la triade des « perpétuels ». Malheureusement, l'auteur de notre commentaire n'explique pas d'une manière plus approfondie ce que cet « esprit » signifie. Le traité *De sex dierum operibus* par Thierry de Chartres qui, dans sa partie numérologique, s'approche de notre texte, nous laisse soupçonner que cet « esprit » est une force immanente au monde

³² *Unitas enim secundum hoc quod unitas est materiam creat. Formas uero rerum secundum hoc quod est unitatis equalitas. Ex eo quod amor est et conexio creat spiritum* (*Comment.* II,39: HÄRING 80,83 – 81,85).

³³ Cf. *Comment.* II,39-40 (HÄRING 81,86-94).

³⁴ Cf. *Comment.* II,40 (HÄRING 81,95-99).

³⁵ Cf. *Comment.* II,41 (HÄRING 81,1-6).

³⁶ Cf. *Comment.* II,43-45 (HÄRING 81,21-44). Concernant la relation entre les formes et la matière cf. L. KARFÍKOVÁ, *Hängen die Formen von der Materie ab? Zum Chartrester Kommentar Librum hunc*, in: *Bene Scripsisti* (mélanges Stanislav Sousedík), ed. J. BENEŠ et alii, Praha 2002, 31-47.

qui donne le mouvement et la forme aux choses créées.³⁷ L'auteur du commentaire comprend la liaison entre l'unité et l'égalité de l'être comme une force d'attraction réciproque, c'est-à-dire, comme un mouvement. C'est pourquoi il la tient pour la source de tout mouvement pénétrant l'univers tout entier. Car tout ce qui est, possède une tendance naturelle (*naturaliter tendit*) vers l'unité qu'il désire.³⁸ Cet amour qui met l'univers en mouvement, répond à l'Esprit saint en Dieu et semble être identique à « l'esprit » de la triade « des perpétuels » dont l'essence est aussi le mouvement.³⁹

La création de la triade « des perpétuels », c'est-à-dire, de la matière, des formes et de l'esprit cosmique, est une œuvre de toute la Trinité divine. Elle n'appartient pas à une seule personne, comme, par exemple, l'engendrement du Fils appartient au seul Père.⁴⁰ C'est par l'intermédiaire de leur image dans la triade « des perpétuels » que la génération de l'égalité par une relation réflexive de l'unité et la pénétration réciproque de l'unité et de l'égalité, hypostasiée en leur liaison, deviennent un paradigme des choses créées. Notre auteur ne montre pas comment ce paradigme fonctionne en détail. Avant d'essayer de développer sa pensée sur ce sujet, nous voulons présenter un autre motif concernant le nombre dans le commentaire.

3. *Il y a et, en même temps, il n'y a pas de nombre en Dieu* (*Comment. II,67 – III,20*)

S'appuyant sur le texte commenté de Boèce,⁴¹ notre auteur explique qu'il y a trois personnes en Dieu mais qu'il n'y a là ni diversité ni pluralité ni nombre. La diversité (*diversitas*) peut s'exprimer en quatre sens : 1° selon la définition (comme, par exemple, la substance diffère de la qualité), 2° selon la différence substantielle (comme, par exemple, l'arbre diffère de l'animal), 3° selon les accidents (comme, par exemple, Socrate diffère de Platon) et 4° en ce que « l'un n'est pas l'autre bien que l'un ne diffère pas de l'autre ».⁴²

³⁷ Cf. *Tract.* 26-28, où Thierry cite un passage du *Corpus hermeticum* (*Asclepius* 14.16-17) sur l'esprit cosmique et des vers de l'Énéide de Virgile (VI,724 ss.). Il le rapproche également de l'âme du monde de Platon (*Tim.* 34bc) et l'Esprit de Dieu mentionné dans le récit sur la création du monde dans la Bible (*Gn* 1,2).

³⁸ Cf. *Comment.* II,42 (HÄRING 81,8-12).

³⁹ Cf. *Comment.* II,42 (HÄRING 81,13 – 82,17).

⁴⁰ Cf. *Comment.* II,43 (HÄRING 82,18-20).

⁴¹ Cf. Boethius, *Tract.* 1 [= *De trin.*] II-III (éd. M. ELSÄSSER, Hamburg 1988, 10,56-59.1-4): *Nulla igitur in eo diversitas, nulla ex diversitate pluralitas, nulla ex accidentibus multitudo atque ideo nec numerus. Deus vero a deo nullo differt, ne vel accidentibus vel substantialibus differentiis in subiecto positus distent. Ubi vero nulla est differentia, nulla est omnino pluralitas, quare nec numerus; igitur unitas tantum.*

⁴² ... *aut diuersa dicuntur aliqua eo scilicet quod unum non est alterum licet illa non differant inter se* (*Comment.* II,67: HÄRING 89,38 s.). Cf. tout le passage sur les formes de différence, *Comment.* II,67 (HÄRING 89,36-39).

C'est dans ce dernier sens que les personnes divines diffèrent l'une de l'autre : tout en étant la même chose en leur substance et ne différant pas en leurs accidents, le Père n'est ni le Fils ni le Saint-Esprit, le Fils n'est ni le Père ni le Saint-Esprit, et le Saint-Esprit n'est ni le Père ni le Fils.⁴³

Le nombre (*numerus*) et la pluralité (*pluralitas*) qui lui est liée ne proviennent pas de la diversité selon la définition – la substance et la qualité ne produisent pas le nombre, parce que, vraisemblablement, il n'y a pas un cadre commun qui permet de compter. Le nombre ne naît pas non plus avec la dernière sorte de la diversité, c'est-à-dire, avec la « distinction personnelle », mais, uniquement, avec la différence substantielle ou bien la diversité des accidents. Le nombre est alors créé (*subintrat*) ou bien par la diversité des espèces en un genre commun ou bien par celle des accidents en une espèce commune.⁴⁴

Quoique la divinité soit dite de toutes les personnes divines, elles ne sont pas trois dieux, et ne produisent donc pas une pluralité numérique (*pluralitas numeri*).⁴⁵ L'unité (*unitas*) qui est la divinité n'est dite qu'au singulier. Si on parle des unités au pluriel, ça ne signifie pas qu'il y ait une différence entre elles mais que les choses subsumées sous l'unité diffèrent l'une de l'autre.⁴⁶

Pour expliquer cette pensée l'auteur du commentaire répète la distinction de Boèce, reprise d'Aristote,⁴⁷ entre « le nombre nombrant » (*numerus quo numeramus*, le nombre par lequel on compte) et « le nombre nommé » (*numerus qui in rebus numerabilibus constat*, le nombre dans les choses comptées).⁴⁸ Le nombre nombrant est, selon cette distinction, « une répétition de la même unité », par exemple, comme si on répète, deux ou trois fois, « un » (*bis unum ter unum*).⁴⁹ C'est « le nombre par lequel on parle en comptant et qui ne consiste que dans le mot seul, non pas dans la dis-

⁴³ *Comment.* II,67 (HÄRING 89,40-44).

⁴⁴ Cf. *Comment.* II,68 – III,1 (HÄRING 89,45-60.1-5).

⁴⁵ Cf. *Comment.* III,2 (HÄRING 90,10-15).

⁴⁶ *Quod enim unitates in plurali numero dicimus illud quidem propter rerum diuersitatem subiectarum unitati non propter unitatum distantiam que nulla est pronunciamus* (*Comment.* III,3: HÄRING 90,20-22).

⁴⁷ Cf. Aristote, *Phys.* IV,11, 219b6-9 qui distingue le nombre nommé ou nombrable (τὸ ἀριθμούμενον καὶ τὸ ἀριθμητὸν) et le nombre par lequel nous nombrons (ὃ ἀριθμοῦμεν).

⁴⁸ Cf. Boèce, *Tract. 1 [= De trin.]* III (ELSÄSSER 10,13 – 12,28): *Numerus enim duplex est, unus quidem quo numeramus, alter vero qui in rebus numerabilibus constat. Etenim unum res est; unitas, quo unum dicimus. Duo rursus in rebus sunt ut homines vel lapides; dualitas nihil, sed tantum dualitas qua duo homines vel duo lapides fiunt. Et in ceteris eodem modo. Ergo in numero quo numeramus repetitio unitatum facit pluralitatem; in rerum vero numero non facit pluralitatem unitatum repetitio [...], velut si dicam 'sol sol sol, non tres soles effecerim, sed de uno totiens prae-dicaverim.*

⁴⁹ *Comment.* III,4 (HÄRING 90,28 s.).

inction numérique des choses ».⁵⁰ En revanche, le nombre nombré est un « dénombrement des choses distinctes » ou une « agrégation des unités » (*unitatum aggregatio*).⁵¹

La triple répétition de l'unité ne produit alors pas trois choses différentes qui peuvent être comptées ni donc le « nombre » dans ce sens-là (nombre nombré). C'est pourquoi il n'y a pas de nombre en Dieu dans ce sens mais uniquement la répétition de l'unité pour chacune des personnes.⁵² En Dieu, il y a alors le nombre nombrant, mais non pas le nombre nombré.

Dans le cadre de l'exposé trinitaire de notre auteur, « compter » (*numerare*) dans le sens de la répétition de l'unité (*eandem unitatem multociens repetere*) signifie alors la constitution intra-trinitaire des personnes divines. Par contre l'agrégation des unités (*unitatem unitati aggregare*) représente la naissance des choses différentes dans leur pluralité.⁵³

« Entre les personnes divines, il y a le nombre nombrant, c'est-à-dire, la pluralité dans le sens de l'unité répétée plusieurs fois, et la diversité dans le sens qu'une personne n'est pas l'autre. En parlant de plusieurs personnes, nous envisageons exclusivement la répétition de l'unité, non pas la diversité numérique des choses. »⁵⁴

Présenter la constitution des personnes divines comme une agrégation des unités ou la diversité à compter, signifierait la position arienne qui est tenue pour hérétique comme supposant des substances différentes en Dieu. La foi orthodoxe n'admet que la répétition de l'unité conservant la substance unique, non pas une agrégation.

« Quand on dit du Père, du Fils et du Saint-Esprit trois fois 'Dieu', il s'agit, selon les chrétiens catholiques, de la répétition de la même unité, non pas du dénombrement de choses différentes. »⁵⁵

⁵⁰ *Et dicitur hic numerus esse quo numeramus per quem scilicet numerando loquimur: eo uidelicet quod in solo uerbo est, non in numerosa rerum discretione* (Comment. III,4: HÄRING 90,29-31).

⁵¹ *Numerus uero qui in rebus numerabilibus constat rerum est discretarum numerosa computatio siue mauis dicere unitatum aggregatio* (Comment. III,4: HÄRING 90,33 s.).

⁵² ... non est in personis numerus nisi unitas multociens repetita (Comment. III,4: HÄRING 91,48 s.).

⁵³ Cf. Comment. III,5-6 (HÄRING 90,37-39; 91,52-57). Dans le *Tractatus* 38, Thierry connaît la multiplication de l'unité par elle-même comme une similitude de la naissance des choses de la même nature. Il se sert de la multiplication de l'unité par d'autres nombres (non pas de l'addition) comme une similitude de la naissance de la multiplicité.

⁵⁴ ... in personis est numerus numerans et pluralitas accepta sic: repetita scilicet pluries unitas et diuersitas huiusmodi quod una scilicet persona non est altera. Cum enim dicitur quod persone plures sint pluralitas hic solam unitatis repetitionem designat, non discretam rerum numerositatem (Comment. III,14: HÄRING 93,15-19).

⁵⁵ ... cum de Patre et Filio et Spiritu sancto deus tercio predicatur unitatis quidem eiusdem est secundum catholicos repetitio non rerum diuersarum computatio (Comment. III,17: HÄRING 93,35-37). Cf. tout le passage Comment. III,15-17 (HÄRING 93,21-37).

D'autre part, il serait également erroné de comprendre la « répétition de l'unité » des personnes divines comme une synonymie pure dans le sens de plusieurs désignations de la même chose (*multiuoca*), comme on utilise, par exemple, les noms *mucho* et *ensis* pour la même chose, l'épée. Comme Boèce le savait déjà, les personnes divines sont la même substance (*idem*) sans être le même sujet (*ipse*).⁵⁶

4. *L'unité, son carré et la pluralité numérique (tentative de synthèse)*

Notre auteur ne lie expressément le développement sur deux notions du nombre ni avec son exposé précédent sur l'unité et son carré ni avec l'image de l'unité, son égalité et leur liaison dans la matière, les formes et l'esprit cosmique. Néanmoins, nous voulons essayer de synthétiser ces motifs préparés mais restés isolés.

Nous pouvons commencer par la différence entre « le nombre nombrant » et « le nombre nommé » avec son application théologique. La répétition de l'unité constitue, selon Boèce et son commentateur chartrain, une dualité (comme un nombre nombrant) qui peut être dite comme le chiffre « deux » de deux choses différentes (sur un nombre nommé). Le « deux », en tant que « nombre nombrant » est alors une certaine « idée » de deux (un terme qui n'est pas utilisé par notre auteur) qui, de son côté, est une seule chose, non pas deux choses différentes. La trinité, produite par une répétition triple de l'unité, est, elle aussi, une seule chose, non pas trois etc. Ces idées ne sont alors pas les choses à compter d'une sorte spéciale, seulement appartenant à un autre niveau ontologique. Toutes les idées des nombres, c'est-à-dire, les « nombres nombrant », font une unité, comme leur application théologique nous le fait soupçonner. Nous avons vu que la répétition de l'unité divine dans les trois personnes n'avait pas signifié une multiplication de leur substance.

Si on voulait exprimer, par une formule arithmétique, l'opération en laquelle l'idée de la dualité ou triplicité est produite, ce serait, probablement, 1×1 ou $1 \times 1 \times 1$, et non pas 2×1 ou 3×1 . La dualité ou la triplicité n'est pas présente comme le nombre deux ou trois, mais en tant que double ou triple relation réflexive de l'unité, dont la valeur ne change pas par cette opération même. Il ne s'agit assurément pas d'une agrégation des unités comme on la trouve dans les choses à compter : $1+1$ ou $1+1+1$. Le mystère du « nombre nombrant » consiste dans le fait qu'il est et qu'il n'est pas un nombre : il constitue le nombre sans l'être lui-même.

⁵⁶ Cf. *Comment.* III,19 (HÄRING 94,50-56). Pareillement Boèce, *Tract. 1* [= *De trin.*] III (ELSÄSSER 12,44-47).

Comme notre auteur l'a expliqué, la dualité provient de l'unité comme son « carré » (1×1), c'est-à-dire, comme sa relation réflexive parfaite: *tetragonus primus* ou la relation d'une image parfaite (*figura*), où le représentant répond, d'une manière complète, au représenté et partage son essence – sa valeur, dans la formulation arithmétique. Dans cette opération, malgré la même valeur finale, naît une dualité comme la relation du représentant au représenté (1×1) et, en même temps, leur égalité totale. Cette relation réflexive parfaite de l'unité produit alors la dualité et, avec elle, aussi le « nombre nombrant » qui fait la source d'une pluralité numérique.

Dans le commentaire, ce rôle de l'unité multipliée par elle-même en l'égalité, avec sa fonction cosmogonique, est exprimé comme la « sagesse » qui donne la naissance aux formes des choses créées. De l'unité initiale naît donc, par sa relation réflexive ou par son auto-expression, le « premier carré » et, avec lui, la dualité et la source ou la condition de la pluralité numérique.

Pour faire justice au commentaire, il faut ajouter, à la naissance de la pluralité de l'unité par l'intermédiaire de l'égalité, aussi l'élément dynamique hypostasié en la troisième personne de la divinité chrétienne, l'Esprit saint. L'unité et son auto-expression sont liées par une relation réciproque à laquelle, dans le processus de la cosmogenèse, répond l'amour cosmique qui met l'univers en mouvement, c'est-à-dire, le désir de toutes choses d'être ce qu'elles sont. Les choses ne sont alors pas « accomplies » dans leur être mais elles l'achèvent tout le temps, elles ont à le conserver et par là à garder leur unité.

A la pénétration réciproque parfaite de l'unité et de son égalité en Dieu, hypostasiée dans leur liaison, répond alors, au niveau des choses créées, un mouvement ou une tendance à l'achèvement. C'est pourquoi la pluralité numérique des formes, comme réalisée exclusivement dans la matière, n'est jamais identique à sa forme parfaite, elle n'est qu'un désir d'elle.

Selon le commentaire, comme nous le savons, toutes les formes ne sont en Dieu qu'une seule et simple forme, qui, exclusivement par la matière, donne naissance aux formes diverses, aux formes au pluriel. Le « nombre nombrant » reste donc une unité (1×1 ou $1 \times 1 \times 1$ etc.), réalisée dans la Trinité divine et dans l'unité des formes, s'il n'est pas lié à la matière, et ne devient pas un « nombre nommé » ($1+1$ ou $1+1+1$ etc.). Le *tetragonus primus*, la relation réflexive de l'unité, contient donc le « nombre nombrant » comme unité qui est, en même temps, la source de la pluralité numérique, réalisée dans la matière. Cette pluralité numérique matérielle possède, de son côté, une orientation vers le « nombre nombrant », c'est-à-dire, vers la forme, sans laquelle elle perdrait son mouvement qui la conserve en être.

Tout ce processus se trouve, selon le commentateur chartrain, fondé dans la constitution intra-trinitaire des personnes divines. L'auto-expression de

l'unité dans l'égalité, le *tetragonus primus*, comme le premier « nombre nombrant » donne naissance aux « nombres nombrant » en tant qu'aux formes des choses dans leur unité. Vers elle, dans le mouvement de l'amour cosmique, est dirigée la pluralité numérique des choses pour imiter la pénétration parfaite de l'unité et de son égalité.

Summary

This article presents a particular application of the liberal arts to theology, as that application was developed in the commentary *Librum hunc* (or better, *Commentum super Boethii librum De trinitate*), attributed to Thierry of Chartres. In an effort to synthesize, the article combines Trinitarian doctrine and the idea of the Trinitarian structure of the created universe with the Aristotelian distinction between “the numbering number” and “the numbered number.” Even though the reciprocal relation of unity (1x1), which is an image of the Son's birth from the Father in the divine Trinity, retains the same value, it nonetheless gives rise to a duality and thus to numerical plurality. According to this analogy, the Son (as the *tetragonus primus*) is at the same time the perfect image of the Father and the “wisdom” that gives birth to the forms of created things. Unity and its self-expression are joined together in a reciprocal relation, i.e., the Holy Spirit, to which corresponds, in the process of cosmogenesis, the cosmic love that sets the universe in motion, that is, the desire of all things to be what they are. In God all the forms are just one simple form, a “number that numbers,” which, solely through matter, gives birth to diverse forms, to forms in the plural, that is, to “the numbered number.”

Vera loqui liceat

Eine ungedruckte Satire gegen die ungastlichen Zisterzienser von Pipewell

Carsten WOLLIN

(*Buchholz in der Nordheide*)

1. *Die Satire Vera loqui liceat*

Auf die Bitte eines befreundeten Klerikers hin reiste ein uns unbekannter Dichter zu dem englischen Zisterzienserkloster Pipewell, um den Brüdern 20 Solidi zu überbringen. Er kam gerade in dem Moment dort an, als der Abt von dem jährlichen Generalkapitel des Ordens zurückkehrte, weshalb er zur Feier dieses Festtages bessere Speisen erhoffte, als sie die Regel sonst vorsieht. Doch gab es für die Brüder und den Gast nur Kohl, schlimmer noch, die kalte Cervisia hätte ihn beinahe das Leben gekostet. Gerettet hat ihn nur ein königlicher Forstbeamter, der dem Dichter von Jugend an freundschaftlich verbunden war. Diesem gelang es, nachdem man die übrigen Gäste ziemlich unfreundlich entlassen hatte, heimlich von dem Bruder Hospitarius genießbaren Wein zu bekommen, den er mit dem Dichter in einem Nebenraum teilte.

Über diese ungastliche Behandlung erbost, hat der Dichter seinem Ärger in einer bitteren Satire von 28 Vagantenstrophen Luft gemacht, welche sich in einem ersten Teil allgemein gegen das lasterhafte Leben der Zisterzienser richtet, in ihrem zweiten Teil das unerfreuliche Erlebnis im Kloster Pipewell berichtet. Das anonyme Gedicht *Vera loqui liceat: quisquis es, ascolta* (WIC 20145), dessen Stil und historische Anspielungen eine Entstehungszeit zwischen 1150 und 1250 nahelegen, ist in der Handschrift Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. lat. 11867, fol. 102vb-103ra (P), überliefert und, soweit mir bekannt, bis heute unveröffentlicht geblieben. Zwar wird der Name des Dichters nicht genannt, doch lassen sein Stil und ein Zitat aus der *Metamorphosis Golie* immerhin seinen Bildungshorizont und den Einfluss der Moderni des 12. Jahrhunderts erkennen. Eine Erstausgabe dieses nicht nur für die mittellateinische Literaturgeschichte, sondern auch für die Ordens- und Kulturgeschichte bedeutsamen Werkes wird daher nicht unwillkommen sein.

Den Inhalt seiner Satire hat der Dichter übersichtlich in drei Abschnitte gegliedert. Im Exordium (Str. 1-6) verleiht er zunächst seiner Empörung Ausdruck und nennt den Gegenstand seines Ärgers, die heuchlerischen Zisterzienser. Die erste Narratio zählt die Vorwürfe auf, welche die Fama im allgemeinen über die Zisterzienser verbreitet (Str. 7-19), die zweite berichtet von dem Besuch des Dichters bei den Mönchen von Pipewell (Str. 20-28).

1-6 *Exordium*

1-2 Ich will die Wahrheit sagen, also höre zu, Leser ! Über mein Thema möchte ich die Fama befragen, von der eine Gruppe von Menschen (*gens*) besonders heftig gescholten wird.

3-6 Diese *gens* erscheint zwar nach außen als fromm, doch in Wirklichkeit ist sie habgierig und stiehlt den Waisen und Witwen ihr Erbe. Ihren Lebensunterhalt verdient sie mit Raub. Bei dieser *gens* handelt es sich um die weißen Mönche, die nur ihrem Habit nach weiß, ihrem Charakter und Verhalten nach aber schwarz sind.

7-19 *Narratio* (1): der Bericht der Fama über die Zisterzienser

7-11 Warum sind die Zisterzienser, die sich doch nur von Kohl und Wasser ernähren, so fett, rundlich und rosig ? Das liegt an der "Gnade des Hl. Geistes" und der sorgsamten Behandlung der "kranken" Brüder. Verspürt einer Schmerzen im Finger, dann sucht er sogleich den Krankensaal auf, um dort – natürlich nur zu seiner Gesundung – alle sonst verbotenen Fleischspeisen (Huhn, Schwein, Schaf, Rind) sowie Vögel und Fische zu essen.

12-13 Dort trinkt der "Kranke" auch Wein, bis sein Bauch von Speisen und Alkohol überschäumt. Wenn ihn dann die sexuelle Lust überkommt, vermag er sie sofort bei seinen willigen Mitbrüdern zu stillen, denn niemand trägt dort Hosen.

14-16 Verschiedene Vorwürfe: übertriebener Bauluxus, schlechtes Essen und Trinken für die Mönche und die Gäste, nur die Boten und Beamten des Königs werden besser bewirtet.

17-18 Bei den Zisterziensern herrscht nicht die *caritas perfecta*, denn der Arme wird von ihnen verachtet und muss vor der Tür stehen.

19 Abschluss: Diese Erzählungen der Fama über die Zisterzienser sind überall bekannt. Wer sich über ihren Lebenswandel erkundigt, bekommt nur Schlechtes zu hören.

20-28 *Narratio* (2): das Erlebnis des Dichters im Kloster Pipewell

20-21 Einleitung: Besonders schlimm sind die Zisterzienser von Pipewell, mit denen der Dichter schlechte Erfahrungen machen musste, von welchen er jetzt in der gebotenen Kürze berichten will.

22-25 Der Dichter sollte für einen befreundeten Kleriker den Mönchen 20 Solidi überbringen. Im Kloster angekommen wurde

er mit Kohl und kaltem Bier abgespeist, obgleich es ein Festtag war, weil der Abt wohlbehalten von dem jährlichen Generalkapitel zurückgekommen war, so dass man auf ein Festmahl hätte hoffen können.

26-28 Der Dichter hätte darben müssen, wenn ihn nicht ein befreundeter Forstbeamter des Königs in ein separates Gemach geführt hätte, wo sie zusammen guten Wein tranken.

Das Gedicht des Anonymus besteht aus 28 Vagantenstrophen, einer Strophenform, welche zuerst um 1130 in Gedichten des Petrus Abaelardus und seines Umkreises auftauchte und später, bis weit ins 15. Jahrhundert hinein, sich einer ungebrochenen Beliebtheit erfreute¹. Die Wahl der Vagantenstrophe erklärt sich in erster Linie durch ein stilistisches Vorbild unseres Dichters, die *Metamorphosis Golie*, auf die weiter unten noch einzugehen sein wird (s. u. Kap. 4). Überhaupt war diese Strophe eine der beliebtesten Formen für die Zeit- und Kirchenkritik.

Die formale Gestaltung des Gedichts ist regelmäßig und rein. Die Strophen bestehen ausnahmslos aus vier Vagantenzeilen (⁴ 7' 6; ⁴ a)², welche durch Endreim verbunden werden (28 Strophen = 112 Verse). Der Tonwechsel (Tw)³ wird vom Dichter nur im zweiten Halbvers der Zeile, dem Sechssilber, zugelassen und kommt 6mal vor, während die Siebensilber ausnahmslos rein sind. Drei Fälle von Tw werden durch ein *mot métrique*, in welchem das vorangehende Monosyllabum rhythmisch als Bestandteil des folgenden Wortes gerechnet wird, gemildert (Str. 18, 2 *néc perit*; 18, 3 *néc parçit*; 28, 4 *clâm illi*), die anderen jedoch nicht (9, 2 *cároquè*; 16, 3 *séorsum*; 18, 1 *pérfectâ*). Das Ende des ersten Halbverses, des Siebensilbers, wird 2mal von einem Monosyllabum gebildet (2, 4; 10, 1). Der Hiat innerhalb der Halbverse (H) begegnet 5mal (1, 4; 7, 1; 14, 1; 19, 2; 25, 2), an der Zäsur des Verses 2mal (23, 2; 25, 3), zwischen den Zeilen 13mal. Der Reim ist zweisilbig rein (die einzige Ausnahme in 3, 3 *-ica* / *-iqua* existiert nur im Schriftbild, nicht aber

¹ Eine historische Darstellung fehlt noch immer, vgl. die Bemerkungen von Dag NORBERG, *An Introduction to the Study of Medieval Latin Versification* (Washington D.C. 2004) 145-146, 183-185; Carsten WOLLIN, *Ein Liebeslied des Petrus Abaelardus in Bloomington (Indiana)*, in: *Revue Bénédictine* 119 (2009) 121-163, hier 146-148.

² Zum Versbau vgl. Dieter SCHALLER, *Bauformeln für akzentrythmische Verse und Strophen*, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 14 (1979) 9-21; ID., *Nochmals zu den 'Bauformeln für akzentrythmische Verse und Strophen'*, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 34/1 (1999) 171-174. – Die vielfältigen Probleme des Ton- bzw. Taktwechsels, der Betonung griechischer Wörter, der Versus intercisi sowie des *mot métrique* behandelt Dag NORBERG, *L'accentuation des mots dans le vers latin du Moyen Age* (Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien, Filologiskt arkiv 32; Stockholm 1985).

³ Zu dem grundsätzlichen Unterschied zwischen Tonwechsel und Taktwechsel vgl. Karl LANGOSCH (Hrsg.), *Das Registrum Multorum Auctorum des Hugo von Trimberg. Untersuchungen und kommentierte Textausgabe* (Germanische Studien 235; Berlin 1942) 110-122.

in der romanischen Aussprache). Wiederholt wird der Reim zwischen den Strophen nur 1mal (Str. 5 und 9 *-ina*).

Da sich der Dichter die *Metamorphosis Golie* als Vorbild gewählt hat, seien hier die entsprechenden Zahlen auch für diese angegeben. Der Vergleich lässt erkennen, dass der Dichter unserer Satire den Tonwechsel weit sorgfältiger vermieden hat, denn in der *Metamorphosis Golie* (59 Strophen = 236 Verse) kommt der Tw im Siebensilber 19mal vor (davon 16mal als *mot métrique*), Tw im Sechssilber 24mal (davon 13mal als *mot métrique*), wobei die zahlreichen griechischen Fachbegriffe und die Eigennamen nicht berücksichtigt werden. Hiat steht im Halbvers 8mal, in der Zäsur 4mal. Der Reim ist zweisilbig rein, bisweilen auch dreisilbig rein (Str. 25. 56). Die Brechung des Reims (*uersus intercisis*) tritt nur einmal auf (Str. 33, 2 *inter se*).

2. Der Dichter und das Zisterzienserkloster Pipewell

Wenn der Dichter auch die Nennung von Eigennamen, sowohl des eigenen als auch der übrigen Beteiligten, mit Absicht und Sorgfalt umgeht, so gibt er doch einen genauen Hinweis auf den Ort, an dem sich die ärgerlichen Ereignisse abgespielt hatten, das englische Zisterzienserkloster Pipewell (Str. 20, 1 *Arguo pre ceteris hos de Pipewelle*). Dieses Kloster war während der Wirren des Bürgerkriegs von William Butevilain als Tochter des Klosters Newminster (Northumberland, Filiation von Clairvaux) in einer abgelegenen Gegend in Northamptonshire (Diözese Lincoln) gegründet worden⁴. Als Datum wird zwar in späterer Zeit der 13. September 1143 genannt, doch bleiben Zweifel an der Zuverlässigkeit dieser Information angebracht. Pipewell liegt innerhalb der königlichen Forsten, zwischen dem Jagdschloss Rockingham im Norden (7 km) und der Stadt Northampton im Süden (29 km), was die Anwesenheit des königlichen Forstbeamten, des *forestarius* (Str. 26-28), im Kloster erklärt. Das Gedicht kann erst entstanden sein, als unter Heinrich II. (1154-1189) der Schutz der königlichen Forsten, welcher während der Regentschaft Stephans kaum mehr existierte, wieder regelmäßig und energisch durchgeführt wurde⁵.

Als schwierig und weit ungenauer erweist sich die Bestimmung der Entstehungszeit der Satire. Während die Krönung Heinrichs II. am 19. Dezember 1154 als sicherer Terminus post quem gelten darf, wird ein Terminus

⁴ Vgl. Leopold JANAUSCHEK, *Originum Cisterciensium Tomus I* (Wien 1877; Reprint Ridgewood NJ 1964) 76-77; David KNOWLES / Richard Neville HADCOCK, *Medieval Religious Houses. England and Wales* (London 1971) 113, 123; Edmund KING, *The Foundation of Pipewell Abbey, Northamptonshire*, in: *The Haskins Society Journal* 2 (1990) 167-177.

⁵ Zur Geschichte der königlichen Forsten vgl. J. Charles COX, *The Royal Forests of England* (London 1905); Charles R. YOUNG, *The Royal Forests of Medieval England* (Leicester 1979).

ante quem nur von der Herstellung der Handschrift *P* um 1300 festgelegt, wodurch ein Zeitraum von 150 Jahren umspannt wird. Ein früherer Terminus ante quem lässt sich vielleicht gewinnen, wenn man bedenkt, dass die Kritik an den Mönchsorden sich im 13. Jahrhundert nicht nur in England radikal verschob. Die neugegründeten Bettelorden der Franziskaner (1209/1210) und Dominikaner (1217) hatten sich ab dem Jahr 1224 in England mit großer Geschwindigkeit ausgebreitet⁶, so dass sie von der Jahrhundertmitte an nicht nur den Zorn der Zeitgenossen, ich erinnere bloß an Matthew Paris, sondern auch die traditionellen, gegen die alten Orden gerichteten Vorwürfe auf sich gezogen haben⁷. Eine Zisterziensersatire nach 1250 hätte in England vermutlich nur noch wenig Aktualität besessen.

Dieselbe Entwicklung lässt sich auch innerhalb der in der Handschrift *P* überlieferten Gedichte beobachten. Es gibt nämlich eine Textparallele zwischen *Vera loqui liceat* und einer noch unveröffentlichten Satire, welche sich nicht nur allgemein gegen die Verderbnis des Klerus und der Mönche, sondern im Besonderen gegen die Franziskaner und einen Frauenorden, unter dem wir vermutlich die Franziskanerinnen zu verstehen haben, richtet (Inc. *Ut auis in cauea siue genus brutum*; WIC 19765; im Membrum disiectum von *P*: Paris, BnF, Ms. lat 9376, fol. 71vb-72ra). Der anonyme Dichter von *Vera loqui liceat* beschreibt die feisten Zisterzienser mit den Adjektiven *pingues et rotundi*, eine Kombination, für die ich kein Vorbild habe finden können:

<i>Miror, quod de olere</i>	<i>pingues et rotundi,</i>	
<i>Et post haustum fluminis</i>	<i>sunt tam rubicundi.</i>	
<i>Dicunt, cum ex crapula</i>	<i>facti sunt iocundi:</i>	
<i>“Sumus Sancti Spiritus</i>	<i>gratia fecundi.”</i>	(<i>Vera loqui liceat</i> 7)

Derselbe Halbvers steht in der erwähnten Satire *Ut auis in cauea*:

<i>Credo, regularium</i>	<i>sit maior pars mundi,</i>	
<i>Qui uiuunt sub regula</i>	<i>pingues et rotundi,</i>	
<i>Quos peritos faciunt</i>	<i>calices profundi,</i>	
<i>Primi, precor, pereant</i>	<i>† sinus † et secundi.</i>	(<i>Ut auis in cauea</i> 10)

Da die Übereinstimmung sowohl in dem Gedanken, dass die Mönche trotz der Regel “fett und rund” sind, als auch in dem identischen Halbvers liegt, vermute ich, dass der Dichter von *Ut auis in cauea* entweder aus

⁶ Vgl. Richard William SOUTHERN, *Western Society and the Church in the Middle Ages* (London 1970) 272-299; Malcolm D. LAMBERT, s. v. *Franziskaner*, B. IV. *England und Wales*, in: *Lexikon des Mittelalters* 4 (1989) 814-816.

⁷ Vgl. Helga SCHÜPPERT, *Kirchenkritik in der lateinischen Lyrik des 12. und 13. Jahrhunderts* (Medium Aevum 23; München 1972) 130-138; Arthur George RIGG, *A history of Anglo-Latin literature 1066-1422* (Cambridge 1992) 198, 269-276.

einer gemeinsamen (mir unbekannten) Quelle zitiert, oder direkt aus der Satire *Vera loqui liceat*, welche dann vor 1250 zu datieren wäre. Genauerer Aufschluss wird vielleicht eine Edition und Untersuchung der Franziskansersatire geben können.

Auch zur Identifikation der in *Vera loqui liceat* genannten Personen sind die Informationen unzureichend. Der Dichter selbst, sein Freund, der Forstbeamte, der Hospitarius und der Abt des Klosters bleiben namenlos. Über die Person des Dichters können wir nur erschließen, dass er vermutlich aus England stammte, da er den Forstbeamten von Kindheit an gefördert hatte (Str. 26, 1-2 *Quidam forestarius, satis michi notus / (Nam in puericia fuit a me fatus)*), dass er mit Sicherheit Kleriker war und eine gute Ausbildung in den Artes und der Dichtkunst erhalten hatte. Ob auch er in Paris studiert hat, wie so viele Intellektuelle seiner Zeit, wissen wir nicht. Nur weil so wenig über die englischen Schulen im 12. Jahrhundert bekannt ist, sollte uns das nicht dazu verleiten, deren Leistungsfähigkeit zu unterschätzen⁸. Sein stilistisches Vorbild, die *Metamorphosis Goliae*, hätte der Dichter auch in England kennenlernen können, da eine der beiden erhaltenen Handschriften im Kloster Reading geschrieben wurde (s. u. Kap. 4).

In der sicheren und eleganten Beherrschung des Lateinischen zeigt sich die gründliche Ausbildung unseres Dichters. Die Zitate aus den römischen Klassikern lassen sogar etwas von seiner Lektüre erkennen, selbst wenn man immer mit der indirekten Überlieferung in Florilegien wird rechnen müssen. So kennt er nicht nur den allwegs beliebten Ovid (Str. 1, 1; 5, 3; 17, 4), sondern auch die Satiren des Persius (2, 1) und Horaz (19, 1), vielleicht sogar dessen selten zitierte Oden (19, 4). Im Wortschatz können wir deutlich den Einfluss der modernen Dichter Frankreichs fassen: so gehört z. B. das Verb *nouercari* (2, 2), welches von Sidonius Apollinaris geprägt wurde, zum *mos Sidonianus*; der Ausdruck *gens infrunita* (4, 1) ist auch in der *Metamorphosis Goliae* und beim Archipoeta belegt; der Gebrauch von *phariseus* (27, 1) in der Bedeutung *diuinus* ist seit dem Hugo Primas bei den Moderni beliebt. Von anderen Manierismen hält der Dichter sich jedoch frei. Die große Reinheit und Sorgfalt des Versbaus passen ebenfalls gut in dieses Bild. Insgesamt könnten diese Beobachtungen sogar für eine frühe Datierung der Satire noch im 12. Jahrhundert sprechen.

⁸ Vgl. Richard William HUNT, *English Learning in the Late Twelfth Century*, in: *Essays in Medieval History*, hrsg. Richard William SOUTHERN (London 1968) 106-128; Astrik L. GABRIEL, *English Masters and Students in Paris during the Twelfth Century*, in: *Garlandia: Studies in the History of the Mediaeval University* (Frankfurt am Main 1969) 1-37; Richard William SOUTHERN, *Scholastic Humanism and the Unification of Europe* (Oxford 1995) Bd. 1, 165-171, 176-178. – Nicht fündig wurde ich in den Standardwerken von Nicholas ORME, *English Schools in the Middle Ages* (London 1973); ID., *Medieval Schools from Roman Britain to Renaissance England* (New Haven / London 2006).

3. Die Zisterzienser und ihre Kritiker

Die charismatische Person Bernhards von Clairvaux war schon zu Lebzeiten heftig umstritten⁹. Von vielen als Heiliger verehrt und bewundert, forderte Bernhard doch immer wieder den Widerstand und die Feindschaft gerade der kritischen Geister, wie Abaelard, Gilbert von Porré, Walter Map oder Giraldus Cambrensis heraus. Seine Auseinandersetzung mit Abaelard auf dem Konzil von Sens ist zu bekannt, um hier wiederholt zu werden. Abaelards Schüler verfolgten Bernhard nach der Verurteilung mit offenem Hass, wofür die Satiren des Berengar von Poitiers¹⁰ und die schon genannte *Metamorphosis Golie* ein beredtes Zeugnis ablegen. Bernhards Anmaßung und Selbstüberschätzung, als er erfolglos versuchte, einen toten Knaben zum Leben zu erwecken, wurden von Walter Map (*De nugis curialium* 1, 24)¹¹ und anderen Weltklerikern mit hämischem Spott bedacht. Für einen Intellektuellen wie Gilbert von Porré war Bernhard nur ein ungebildeter Mönch, der erst noch die Artes studieren musste, bevor er es wagen durfte, in eine Diskussion mit den scholastischen Philosophen einzutreten¹².

Der ungeheure Erfolg der Zisterzienser bei der Rodung, Urbarmachung und Kultivierung von Ackerbau, Obst- und Viehzucht wurde von den Zeitgenossen einmütig bewundert. Enthusiasmus für ein höheres Ziel, Fleiß, Gehorsam und organisatorisches Geschick wirkten hierbei zusammen¹³. Doch verbreitete sich angesichts des rasanten ökonomischen Erfolgs der Klöster schnell die Sorge der Nachbarn, im Vergleich mit von Tag zu Tag mächtiger werdenden Konkurrenten bald ins Hintertreffen zu geraten. Für jemanden wie Walter Map standen die Zehntfreiheit und aggressive Landpolitik der

⁹ Vgl. Peter DINZELBACHER, *Bernhard von Clairvaux* (Darmstadt 1998).

¹⁰ Rodney M. THOMSON, *The Satirical Works of Berengar of Poitiers: An Edition with Introduction*, in: *Mediaeval Studies* 42 (1980) 89-138. – Zur *Apologia* vgl. auch Ursula NIGGLI, *Berengar von Poitiers: Verteidigung Abaelards gegen Bernhard von Clairvaux*, in: EAD. (Hrsg.), *Peter Abaelard. Leben – Werk – Wirkung* (Freiburg im Breisgau 2003) 317-354.

¹¹ Montague Rhodes JAMES / Christopher Nugent Lawrence BROOKE / Roger Aubrey Baskerville MYNORS (Hrsg.), *Walter Map. De Nugis Curialium – Courtiers' Trifles* (Oxford 1983, ²1994) 80.

¹² Vgl. Jacques BERLIOZ, *Saint Bernard dans la littérature satirique, de l'Ysengrimus aux Balivernes des Courtisans de Gautier Map (XIIe-XIIIe siècles)*, in: *Vies et légendes de Saint Bernard de Clairvaux*, hrsg. Patrick ARABEYRE e. a. (Cîteaux 1993) 211-228; Jacques VERGER, *Saint Bernard et les scolastiques*, in: ib. 201-210.

¹³ Vgl. David KNOWLES, *The Monastic Order in England* (Cambridge 1950 [²1963]) 208-266; SOUTHERN (Anm. 6) 250-272. – Wer an dem selbstgefälligen Jargon des postmodernen Kapitalismus seine Freude hat, lese den interessanten Aufsatz von Markus MAYR, *Die Wirtschaftsführung der Zisterzienser im Mittelalter und das Konzept der strategischen Unternehmensführung*, in: *Analecta Cisterciensia* 54 (2002) 217-244.

englischen Zisterzienser in kausalem Zusammenhang mit den schrumpfenden Einkünften der Bistümer und Pfründen¹⁴.

Gegner fanden die weißen Mönche aber auch unter den Angehörigen des Cluniazenser-Ordens. Der Kirchenbau, die Liturgie, die Cura corporis und der Ausgleich zwischen Vita activa und contemplativa waren die Streitpunkte, in denen sich die Angehörigen der beiden Orden verglichen¹⁵. Dass man dabei wenig zimperlich miteinander umging, zeigen die erhaltenen Streitschriften, in denen wüste Schimpfereien und der Vorwurf sexueller Ausschweifungen regelmäßig die Stelle von Argumenten vertreten.

Der Autor unserer Satire *Vera loqui liceat* schildert einen bezeichnenden Einzelfall. Er wirft den Zisterziensern von Pipewell vor allem ihre mangelnde Gastlichkeit vor¹⁶. Man hätte ihm, einem gebildeten - und vielleicht nicht unbedeutenden - Kleriker, der dem Kloster gerade einen gefüllten Geldbeutel überbracht hatte, doch bessere Speisen und Getränke als Kohl und kaltes Bier vorsetzen können. Es schmerzt ihn aber auch, dass man den königlichen Forstbeamten besser bewirtete als ihn. Lässt man den "Mordversuch" mit der kalten Cervisia, die verständliche Übertreibung eines überzeugten Weintrinkers, einmal beiseite, dann zeigt sich hinter der Satire deutlich die verletzte Eitelkeit ihres Dichters.

Seine Enttäuschung über dieses einmalige Erlebnis weiß er durch die allgemeinen Vorwürfe gegen die Zisterzienser, welche er vorsorglich der Fama in den Mund legt, geschickt zu vermehren. Einer der grundlegenden Vorwürfe gegen alle Mönche und Geistlichen ist der der Hypokrisie, dass nämlich ihre Gesinnung nicht ihrem äußeren Verhalten entspricht¹⁷. Als Beispiele nennt er den heimlichen Fleischgenuss und die sexuellen Ausschweifungen. Denn die Zisterzienser hatten einen Weg gefunden, das von der Regel vorgeschriebene strenge Fleischverbot zu umgehen, indem man eine Krankheit fand, um dann den Krankensaal aufzusuchen und sich dort mit schmackhaften Fleischspeisen und guten Weinen zu kurieren¹⁸. Dasselbe Verfahren beschreibt Peter

¹⁴ Vgl. KNOWLES (Anm. 13) 662-678, Chapter 39 "The Critics of the Monks: Gerald of Wales, Walter Map and the Satirists".

¹⁵ Vgl. David KNOWLES, *Cistercians and Cluniacs. The Controversy between St. Bernard and Peter the Venerable* (London 1955); Adriaan H. BREDERO, *Cluny et Cîteaux au douzième siècle. L'Histoire d'une controverse monastique* (Amsterdam / Maarssen 1985).

¹⁶ Ein weitgehend positives Bild der zisterziensischen Gastfreundschaft entwirft nach den normativen Quellen Jutta Maria BERGER, *Die Geschichte der Gastfreundschaft im hochmittelalterlichen Mönchtum. Die Cistercienser* (Berlin 1999). Zu den englischen Verhältnissen vgl. Julie KERR, *Welcome the Coming and Speed the Parting Guest: Hospitality in Twelfth-Century England*, in: *Journal of medieval history* 33 (2007) 130-146. – Diese Literaturhinweise verdanke ich der Hilfsbereitschaft von Prof. em. Dr. Rolf Köhn (Teningen im Breisgau).

¹⁷ Vgl. SCHÜPPERT (Anm. 7) 46-47 und passim.

¹⁸ Gerd ZIMMERMANN, *Ordensleben und Lebensstandard. Die Cura Corporis in den Ordensvorschriften des abendländischen Hochmittelalters* (Beiträge zur Geschichte des alten

von Blois in seinem vielgelesenen Hiobkommentar, dem *Compendium in Iob* (oder richtiger *Basiligeronticon*)¹⁹, den er 1173 Heinrich II. gewidmet hatte. Die boshafte Vermutung, dass die Zisterzienser nur deshalb keine Hosen trügen, um jederzeit zum Geschlechtsverkehr bereit zu sein, erfreute sich allgemein großer Beliebtheit. Doch sagt auch dieses Vorurteil in Wirklichkeit mehr über diejenigen aus, die es verbreiten und sich an solchen sexuellen Phantasien erfreuen, als über diejenigen, denen es gilt.

Unser Gedicht *Vera loqui liceat* stellt außerdem eine willkommene Ergänzung zu einer kleinen Gruppe von satirischen Dichtungen dar, welche speziell gegen die Zisterzienser gerichtet sind²⁰. Zu den erklärten Feinden der weißen Mönche gehörte der berühmte Schriftsteller Walter Map, Reiserichter König Heinrichs II., später Praecentor von Lincoln und schließlich Erzdiakon von Oxford, der ein bissiges Pamphlet (*Incidentia magistri Gauteri Mahap de monachia*) gegen die englischen Zisterzienser geschrieben hatte, welches in seiner fragmentarischen und unvollendeten Schrift *De nugis curialium* (1, 25) erhalten ist²¹. Leider verloren ist hingegen ein Gedicht Maps, über das wir nur durch die Entgegnung des Magisters W. Bothewald, des Subpriors von St. Frideswide in Oxford, unterrichtet sind²². Einen Vers aus der Satire Maps (den Hexameter WIC 10101: *Lancea Longini, grex albus, ordo nefandus*) hat der Subprior seinem Gedicht als Motto vorangestellt. Er versucht zu erklären, dass die Zisterzienser nicht, wie Map behauptet hatte, die Lanze seien, mit der Longinus in die Seite des Herrn gestochen habe, sondern diese Lanze nur gegen sich selbst richteten, indem sie in äußerster Askese lebten. Vor allem aber dürften die Vergehen Weniger nicht dem gesamten Orden zur Last gelegt werden. Maps zentraler Vorwurf scheint aber gewesen zu sein, dass die Zisterzienser nicht den Zehnten entrichteten. Der Oxforder Subprior

Mönchtums und des Benediktinerordens 32; Münster 1973) 61-64, 295-299 (Nr. I, 135-146); zum *infirmarium* 184-188.

¹⁹ PL 207, 795-826, hier 803 C - 804 A; weit besser ist die Ausgabe von Joseph GILDEA, *L' Hystore Job, An Old French Verse Adaptation of Compendium in Job by Peter of Blois*, 2 Bde. (Liège / Villanova Penn. 1974-79) Bd. 1, 66-70, Z. 405-431, die im Kommentar zu Str. 8-10 zitiert wird. – Zur Interpretation dieses interessanten, doch leider völlig verkannten Werkes vgl. Walter F. SCHIRMER / Ulrich BROICH, *Studien zum literarischen Patronat im England des 12. Jahrhunderts* (Wissenschaftliche Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen 23; Köln / Opladen 1962) 175-184.

²⁰ Vgl. Hans WALTHER, *Das Streitgedicht in der lateinischen Literatur des Mittelalters* (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 5, 2; München 1920; Reprint Hildesheim 1984 mit Nachträgen von Paul Gerhard SCHMIDT) 161-165; SCHÜPPERT (Anm. 7) 113-128.

²¹ JAMES / BROOKE / MYNORS, *Walter Map* (Anm. 11) 84-113.

²² Inc. *Cum monachis albis Longini lancea uenit*; WIC 3677; Thomas WRIGHT, *The Latin Poems commonly attributed to Walter Mapes* (London 1841; Reprint Hildesheim 1968) XXXV-XXXVII.

entgegnet mit dem Hinweis auf die vom Papst gewährte Zehntfreiheit des Ordens; außerdem stehe hinter den Entscheidungen des Papstes Christus selbst. Wenn nun die Zisterzienser freiwillig einen Teil des Zehnten zahlten, so solle Map sich damit zufrieden geben; wenn sie aber gar nicht zahlten, dann sei dies kein Grund für eine Klage vor dem päpstlichen Gerichtshof. Die Zehntfreiheit des Ordens sei nicht Ausdruck maßloser Gier, sondern der Überschuss komme den Armen zu gute, die von den Mönchen unterstützt würden. Abschließend fordert er Map auf, sein hohes Alter und sein weißes Haar zu bedenken, sich auf den nahenden Tod vorzubereiten und nicht durch ungerechtfertigte Verleumdungen weitere Schuld auf sich zu laden.

Seinem Abscheu, überhaupt mit einem Zisterzienser zusammen sein zu müssen, hat Map in einem Epigramm Ausdruck verliehen, welches in den *Distinctiones monastice* (c. 140 *De igne*) erhalten ist²³. Die üblichen Vorwürfe werden in größter Prägnanz zusammengefasst: die Feindschaft gegen den Weltklerus, der schäbige Habit, die brennende Habgier sowie der präntiöse Verzicht auf Hosen und Pelzkleider. Pikant ist es allerdings, dass der unbekannte Verfasser der *Distinctiones* selbst englischer Zisterzienser war, weshalb es sich lohnt, auch den Kontext des Zitats abzudrucken:

*De quo igne auaritie nos albos monachos mordacissime reprehendit magister
Walterus cognomento Maph his uersibus:*

*Absit, qui clero numquam potuit bona uelle,
Griseus, ardescens, sine braccis et sine pelle !*

Ignoscat ei Deus, et nos agnoscat ...

In Vagantenstrophen sind zwei Streitgedichte abgefasst, in denen sich jeweils ein Cluniazenser und ein Zisterzienser gegenüber stehen und versuchen, die Überlegenheit des eigenen Ordens zu beweisen, indem sie auf den anderen so viele Schmähungen als möglich häufen. Das erste Gedicht *De Clareuallensibus et Cluniacensibus* (Inc. *Dum Saturno coniuge*) gehört nach Ausweis der handschriftlichen Überlieferung noch in die 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts²⁴. Es zeichnet sich durch zahlreiche literarische Anspielungen auf

²³ WIC 194; Jean-Baptiste PITRA, *Spicilegium Solesmense*, Bde. 1-4 (Paris 1852-58; Reprint Graz 1962-63) hier Bd. 3, 472; Paul LEHMANN, *Mittellateinische Verse in Distinctiones monasticae et morales vom Anfang des 13. Jahrhunderts*, in: ID., *Erforschung des Mittelalters* (Stuttgart 1961) Bd. 4, 317-335, hier 325.

²⁴ Inc. *Dum Saturno coniuge partus parit Rhea*; WIC 4952; hrsg. WRIGHT, *The Latin Poems* (Anm. 22) 237-242. – Neben dem von Wright benutzten Codex, London, BL, Ms. Sloane 1580, 13-14. Jh., fol. 24rb-25rb, existiert noch eine unvollständige Abschrift aus dem späten 12. Jahrhundert, Kopenhagen, Det Kongelige Bibliotek, Ms. Fabricius 81 in 8°, fol. 62v-63v (aus dem westfälischen Benediktinerkloster Liesborn), vgl. Paul LEHMANN, *Eine Sammlung mittellateinischer Gedichte aus dem Ende des 12. Jahrhunderts*, in: ID., *Erforschung des Mittelalters*

die Dichtung seiner Zeit aus, denn der anonyme Dichter imitiert neben den römischen Klassikern auch die *Cosmographia* des Bernardus Silvestris, den *Floridus Aspectus* des Petrus Riga sowie eine vielleicht in Tours entstandene Sammlung von Liebesgedichten, welche Peter von Blois zumindest bekannt war, wenn sie nicht gar aus seiner Feder stammt²⁵. Der Cluniazenser beginnt mit dem - zu allen Zeiten und gegen alle Mönchsorden vorgebrachten - Vorwurf, dass die Heiligkeit des Äußeren nicht dem Inneren entspreche, dass die Zisterzienser den Löwen unter dem Schafsfell versteckten (18, 3-4 ... *a quibus declino, / qui leonem uellere simulant ouino*). In drei anderen Vorwürfen stimmt er mit unserer Satire *Vera loqui liceat* überein: nämlich der Ungastlichkeit (Str. 32-34), der nicht ohne Absicht fehlenden Hosen (Str. 36) und des heimlichen Genusses von Fleischspeisen (Str. 38, 3-4). Die Vorwürfe der beiden Gegner steigern sich in einem solchen Maße, dass sie am Ende ihren Disput mit Knüppeln fortsetzen wollen. Dem "Dichter" (besser dem Erzähler) gelingt es nur mit Mühe, die beiden zu trennen und mit dem Hinweis zu beruhigen, dass dereinst am Tag des Jüngsten Gerichts der hl. Benedikt ihren Streit entscheiden werde (Str. 41-42).

Das zweite Streitgedicht *De Mauro et Zoilo* (Inc. *Nuper ductu serio*) behandelt ganz ähnliche Themen²⁶. Es scheint aber später (vor 1270) und vielleicht unter dem Einfluss von *Dum Saturno coniuge* geschrieben worden zu sein. Hier richten sich die meisten Vorwürfe gegen die Cluniazenser, die sich in kostbare und warme Gewänder kleiden (Str. 9-12), sich der Vita contemplativa verschreiben (Str. 23-24), mit ihrem allzu kunstvollen Hymnengesang mehr die eigene Virtuosität zur Schau stellen als den Preis Gottes singen (Str. 26-28), ihre Kirchen mit kostspieligem Schmuck ausstatten (Str. 29-30) und so aufwendigen wie unnötigen Tafelluxus betreiben (Str. 34). Trotz seines Namens Zoilus, der den gebildeten Leser auf den antiken Philosophen und scharfzüngigen Homerkritiker Zoilos von Amphipolis verweist, wird der Zisterzienser in diesem Gedicht weit weniger engstirnig dargestellt, denn er vermag am Ende, seine eigene Leibesfülle wie auch die seiner Mitbrüder freimütig einzugestehen. Er fragt sich sogar selbst - nicht ohne eine Spur von Selbstironie -, wie die Zisterzienser so feist sein könnten, wenn sie doch nur

(Stuttgart 1961) Bd. 4, 283-316, hier 301. – Zur Interpretation vgl. WALTHER (Anm. 20) 163-164. Eine kritische und kommentierte Neuausgabe dieses und der im Folgenden genannten Streitgedichte wäre eine lohnende Aufgabe.

²⁵ Vgl. Carsten WOLLIN (Hrsg.) *Petri Blesensis Carmina* (CC CM 128; Turnhout 1998) 132; die dort angegebene Datierung ins 13. Jahrhundert ist angesichts der Kopenhagener Handschrift zu korrigieren.

²⁶ Inc. *Nuper ductu serio plagam ad australem*; WIC 12486; hrsg. WRIGHT, *The Latin Poems* (Anm. 22) 243-250. – Zur Interpretation vgl. WALTHER (Anm. 20) 161-163; SCHÜPPERT (Anm. 7) 116-124. Da das Gedicht in der Handschrift London, BL, Ms. Harley 978, fol. 82va-84rb (vgl. Anm. 31), überliefert ist, muss es vor 1270 entstanden sein.

schlechtes Brot äßen, dünnes Bier tränken und viel arbeiteten (Str. 57-58). Daher endet der Streit auch mit den versöhnenden Worten des Zoilus (Str. 61-62), so dass der Richter beiden Kontrahenten zurufen kann: "Ihr seid zwei Reben an dem ewigen Weinstock" (Str. 63, *4 estis ambo palmites in eterna uite*). Allein das Thema der unbehosten Zisterzienser (Str. 13-16) bietet eine Parallele zu *Vera loqui liceat*.

Das ebenfalls von Thomas Wright edierte Gedicht *Discipulus Golie episcopi de grisis monachis* (Inc. *Sompno et silentio*)²⁷ ist ein Dialog des Dichters mit seiner Muse, die er auffordert, ihre Untätigkeit zu beenden und etwas Neues zu singen (Str. 1). Er selbst beginnt den Wechselgesang mit einem hymnischen Lob der Zisterzienser, die gleichsam vom Himmel gefallen sind, und denen er sich bei nächster Gelegenheit anschließen wolle (Str. 2-6). Doch nun hält ihm die Muse vor, dass die Zisterzienser nur heilig schienen, es aber nicht seien, weil sich unter ihrem weißen Gewand habgierige Wölfe verbergen würden. Es gäbe in der Welt nur zwei Übel, die nicht genügend verabscheut werden könnten: die Tierseuche *shuta* (Str. 12, 1; engl. *shit*) und die Zisterzienser. Die Muse fährt damit fort, zu erklären, dass die Mönche keine Hosen trügen, um jederzeit zum Geschlechtsverkehr bereit zu sein (Str. 7-13). Voll gespielter Entsetzens, verbietet der Dichter seiner Muse, weiter zu sprechen, damit sie sich nicht durch ihre haltlosen Vorwürfe schuldig mache, denn es sei schändlich, sich durch schändliche Anschuldigungen Ruhm zu erwerben (Str. 14, *4 turpe est per turpia querere trophea*).

Zum Abschluss bleibt noch auf die Darstellung der Zisterzienser innerhalb der umfangreichen Ordenssatire im *Speculum stultorum* (V. 2051-2464) des Nigel von Canterbury hinzuweisen²⁸. Die Zisterzienser erhalten hier ihren eigenen Abschnitt (V. 2111-2182) und werden nicht schlechter oder besser durchgehudelt als die Mitglieder der anderen Orden. Der Esel Brunellus wirft ihnen vor, nach immer neuem Landbesitz zu streben, schlechtes Essen zu kochen, unermüdlich tätig zu sein, ohne jemals Ruhe finden zu können. Ein großes Ärgernis ist für Brunellus der Verzicht auf die Beinkleider, da er sich vorstellt, wie ein kräftiger Windstoß seine Kutte emporheben und ihn so zum ewigen Gespött der Menschen machen könnte²⁹. Am schlimmsten

²⁷ Inc. *Sompno et silentio plus quam satis usa*; WIC 18442; hrsg. WRIGHT, *The Latin Poems* (Anm. 22) 54-57. – Zur Interpretation vgl. WALTHER (Anm. 20) 165; RIGG (Anm. 7) 230. Für eine Zuschreibung an Walter Map, die Paul Lehmann vertreten hatte (LEHMANN [Anm. 23] 324), gibt es keinerlei Anhaltspunkte, vor allem aber, weil Map keine rhythmischen Gedichte hinterlassen hat.

²⁸ John H. MOZLEY / Robert R. RAYMO (Hrsg.), *Nigel de Longchamps: Speculum Stultorum* (Berkeley / Los Angeles 1960).

²⁹ Walter Map erzählt in *De nugis curialium* 1, 25 (JAMES / BROOKE / MYNORS, *Walter Map* [Anm. 11] 102-103), wie dieses Unglück einem gestürzten Zisterzienser vor den Augen des Königs widerfahren ist.

aber sei es, dass unter den Zisterziensern so viele falsche Brüder, wie Satan im Paradiese, zu finden seien.

Dass die Zisterzienser gerade von englischen Schriftstellern in besonderer Weise kritisiert wurden, mag eine Laune der Textüberlieferung sein; wenigstens das erste Streitgedicht *Dum Saturno coniuge* könnte wegen der literarischen Imitation des Bernardus Silvestris und Petrus Riga auch in Frankreich entstanden sein. Trotzdem bleibt es bemerkenswert, dass auch unsere Satire *Vera loqui liceat* so wie die meisten der vorgestellten Texte aus England stammt. Die zahlreichen Übereinstimmungen innerhalb dieser Textreihe zeigen, dass hier eine feste Tradition der Mönchssatire mit einem breitgefächerten aber immer wiederholten Repertoire an Vorwürfen existierte, auf welche die Dichter zurückgreifen konnten. Daher wird man nicht in jedem Fall von inhaltlicher Parallele eine literarische Imitation vermuten dürfen.

4. *Der Dichter und die Metamorphosis Golie*

Seit ihrer Erstedition durch Thomas Wright im Jahr 1841 gehört die anonyme *Metamorphosis Golie* zu den bekanntesten lateinischen Dichtungen des 12. Jahrhunderts³⁰. Für die Bildungsgeschichte gibt sie einen wertvollen Überblick über die Lehrer, die um 1142 in Paris tätig waren. Ebenso wichtig ist sie als Reaktion der Intellektuellen auf die Verfolgung Abaelards durch Bernhard von Clairvaux auf der Synode von Sens und den endgültigen Rückzug des Philosophen aus der Lehrtätigkeit. Doch leider haben diese eher vordergründigen Themen die Aufmerksamkeit von den vielfältigen Problemen der literarischen Form (Traumvision), der allegorischen Darstellung der Wissenschaften und der Kosmologie im Palast Jupiters und Junos (Str. 13, 1 *Ista domus locus est uniuersitatis*), vor allem aber von der kritischen Textherstellung und philologischen Kommentierung abgelenkt, welche bisher nur im Ansatz untersucht und geklärt wurden.

Erhalten ist die *Metamorphosis* nur in zwei mittelalterlichen Handschriften: *H* (British Library, Ms. Harley 978, fol. 100va-102va)³¹, geschrieben

³⁰ Inc. *Sole post arietem taurum subintrante*; WIC 18404; WRIGHT, *The Latin Poems* (Anm. 22) 21-30; Robert B. C. HUYGENS, *Mitteilungen aus Handschriften III: Die Metamorphose des Golias*, in: *Studi medievali* III 3 (1962) 764-772; verbesserter Abdruck in: ID., *Serta mediaevalia. Textus varii saeculorum X-XIII in unum collecti* (CC CM 171-171 A; Turnhout 2000) Bd. 2, 801-815. – Die umfangreiche ältere und neuere Sekundärliteratur verzeichnet Joseph SZÖVÉRFY, *Secular Latin Lyrics and Minor Poetic Forms of the Middle Ages*, Bd. 2 (Concord NH 1993) 451-453. Eine neue englische Übersetzung bietet C. Stephen JAEGER, *Ennobling Love: In Search of a Lost Sensibility* (Philadelphia Penn. 1999) 229-239.

³¹ Beschrieben von: Charles Lethbridge KINGSFORD, *The Song of Lewes* (Oxford 1890) VII-XVIII; Carsten WOLLIN, *Mutabilität in der lateinischen Dichtung des Hochmittelalters. Die Kleidermetamorphosen des Hugo Primas und des Archipoeta*, in: *Sacris Erudiri* 40 (2001) 329-

Da unser Dichter diese Meinung teilt, zitiert er die Strophe, obgleich die Paränese, der in der *Metamorphosis* eine abschließende Funktion zukam, jetzt eher unvermittelt als Auftakt zu einer Aufzählung der Missstände bei den Zisterziensern dienen muss:

*Gentis gens quisquilia, gens hec infrunita,
Cuius est cupiditas mentis infinita:
Istos ergo fugias, istos ergo vita,
Siue sint in semita uel in uia trita !* (Vera loqui liceat 4)

Ansonsten sind aber sprachliche Parallelen zwischen beiden Gedichten sehr selten. Ich fand nur noch die Übereinstimmung eines seltenen Wortes wie *nouercari* (Str. 2, 2) oder der Reimwörter einer anderen Strophe (Str. 11). Bei dem Zitat der Strophe 57 wird es sich nicht um die bloße Wiederverwendung passenden Wortmaterials handeln, sondern vermutlich um ein Kompliment-Zitat aus einem berühmten Werk oder Dichter. Eine genauere Deutung wird jedoch durch die Anonymität beider Gedichte unmöglich gemacht. Für die Annahme, der Dichter habe hier auf gelungene Wendungen oder Passagen eines eigenen Werkes zurückgegriffen, sehe ich angesichts des Fehlens weitergehender Übereinstimmungen in Wortwahl, Stil oder Verstechnik keinen Grund.

Abschließend möchte ich auf eine stilistische Besonderheit der Vagantenstrophe in *Vera loqui liceat* aufmerksam machen, welche vielleicht von der *Metamorphosis Golie* ihren Ausgang genommen hat und sich in vielen späteren Dichtungen wiederfinden lässt. Es handelt sich um die Verbindung von gedanklicher Untergliederung und klanglichem Parallelismus im Umfang von zwei bis drei Versen, die durch Anapher (*Repetitio*) und Isokolon (*Compar*) symmetrisch in zwei oder drei Kola gegliedert werden. In der *Metamorphosis Golie*, die als eine der ersten Erzähldichtungen in Vagantenstrophen gelten darf, findet sich diese besondere Art des Satzparallelismus insgesamt 15mal (in 59 Strophen = 236 Versen; 6, 4; 11, 4; 19, 1; 22, 4; 23, 3; 26, 3; 30, 1-2; 32, 2-3; 36, 2; 38, 3; 40, 4; 44, 1; 47, 3; 56, 1; 57, 1). Ich zitiere eine Stelle, an welcher der Dichter die Tätigkeit der neun Musen mit Hilfe der dreimaligen Anapher *nouem* gliedert:

*Nouem sunt in ordine, nouem cecinere,
Nouem nouas manibus liras tenuere ...* (Met. Golie 30, 1-2)

Den zweigliedrigen Satzparallelismus verwendet der Dichter bei der Überlegung, ob eher Pallas oder Venus das Lebensziel des Menschen bestimmt:

*Quibus an plus ualeat Pallas Afrodite,
Adhuc est sub pendulo, adhuc est sub lite.* (Met. Golie 40, 3-4)

Dieser Kunstgriff wird auch in der Satire *Vera loqui liceat* imitiert (10mal in 28 Strophen = 112 Versen; 1, 3; 2, 3; 3, 1-2; 4, 1; 4, 3; 5, 3; 12, 2; 13, 1; 18, 2-3; 21, 3). Ich habe zur Illustration zwei Stellen ausgewählt, deren Struktur den Zitaten aus der *Metamorphosis* aufs Genaueste entspricht:

Gens hec tamen visibus hominum pudica,
Gens insaciabilis, gens est inimica ... (Vera loqui liceat 3, 1-2)

Carnibus communicat nullus alienus,
Licet sit esuriens, licet sit egenus. (Vera loqui liceat 12, 1-2)

Auch der Dichter der schon erwähnten *Altercatio Phyllidis et Flore* (CB 92) übernimmt nicht nur ganze Verse oder Versteile, sondern auch den Satzparallelismus aus der *Metamorphosis* (12mal in 79 Strophen = 316 Versen; 3, 1, 3, 3; 4, 3-4; 11, 3; 12, 3; 24, 4; 30, 4; 40, 1-2; 44, 1-2; 45, 3; 61, 4; 77, 1). In dem Streit darüber, ob der Ritter oder der Kleriker der bessere Liebhaber sei, setzt der Liebesgott Usus und Natura als Richter ein:

Amor habet iudices, Amor habet iura:
Sunt Amoris iudices Usus et Natura. (CB 92, 77, 1-2)

Zu den frühen Dichtern, die die Vagantenstrophe benutzen, gehört auch Walter von Châtillon mit seiner vor 1163/64 geschriebenen *Vita s. Alexii*³⁴ (25mal in 186 Strophen = 744 Verse; 9, 2; 12, 3-4; 13, 1-3; 22, 3-4; 23, 3-4; 24, 1-2; 30, 3-4; 33, 2-4; 44, 2-3; 46, 1-2; 54, 1-2; 57, 1-2; 86, 1-2; 95, 1-2; 109, 3-4; 111, 3-4; 116, 1; 119, 2; 131, 1; 141, 2; 158, 1-2; 167, 1-2; 169, 2; 175, 3-4; 178, 3-4). Walter beschreibt den Lernfortschritt des Knaben Alexius in der Schule mit folgenden Versen:

Doctor est in animo, doctor est in ore,
Sic honorem perficit amor cum timore.[...]

Lecta semel relegit iterum intente,
Relegit in oculis, relegit in mente,
Donec paruo temporis spacio labente
Factus est discipulus doctior docente. (Vita s. Alexii 22, 3-4; 24)

Allerdings bin ich weit davon entfernt, diesen Satzparallelismus einzig auf das Vorbild der *Metamorphosis* zurückführen zu wollen, vor allem weil der zweigeteilte Vagantenvers sich zu Parallelismus, Klang- und Wortspielen aller Art geradezu anbietet. Andererseits bleibt es bemerkenswert, dass

³⁴ Carsten WOLLIN (Hrsg.), *Saints' Lives by Walter of Châtillon: Brendan, Alexis, Thomas Becket* (Toronto Medieval Latin Texts 27; Toronto 2002) 49-72. – Zur Datierung vgl. ID., *Überlegungen zur Entstehungszeit, Herkunft und Rezeption der Altercatio Ganimedis et Helene*, in: *Jahrbuch für Internationale Germanistik* 42/1 (2010) 91-124, hier 107-110.

im Anschluss an die *Metamorphosis* eine ganze Reihe von Werken, deren Verfasser diese vermutlich kannten und imitierten, den Satzparallelismus benutzen, während wiederum andere Dichter, wie Alanus de Insulis, der Archipoeta, Stephan von Tournai (Orléans) oder der Anonymus des CB 76, diese rhetorisch-klangliche Verteilung verschmähen oder nur selten einsetzen.

5. Die Handschrift Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. lat. 11867

Zu den großen Gedichtsammlungen aus der Blütezeit der mittellateinischen Literatur gehört auch die Handschrift *P* = Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. lat. 11867 (dazu kommt noch ein Membrum disiectum in Ms. lat. 9376, fol. 61r-72v), von welcher erst seit wenigen Jahren zwei detaillierte Beschreibungen der hier überlieferten Gedichte und Briefsammlungen vorliegen³⁵. Vermutlich gegen Ende des 13. Jahrhunderts in England geschrieben, überliefert *P* eine Reihe bedeutender Unica: so z. B. die Registerbände Papst Innozenz IV., die Kapuaner oder Kampanische Briefsammlung und immer wieder sonst unbekannte Carmina.

Die Abschnitte mit rhythmischer Dichtung auf den Folien 98v-107v, 130v-136r, 165r-v sind bis heute nur teilweise erschlossen und ediert worden. Neben weitverbreiteten Gedichten des Archipoeta oder Walters von Châtillon findet sich eine ganze Reihe von unveröffentlichten und inhaltlich ungeklärten Unica, zu denen im ersten Abschnitt auf fol. 102vb-103ra die anonyme Satire *Vera loqui liceat* gehört. Die bunte Anordnung der Gedichte lässt keine thematischen, genetischen oder formalen Zusammenhänge erkennen; trägt also zur Frage nach der Herkunft und der Person des Verfassers nichts bei.

Leider lässt die Zuverlässigkeit der Handschrift sehr zu wünschen übrig. Der Hauptschreiber A (fol. 1-183) vertauscht immer wieder Buchstaben oder verwechselt Abkürzungen, doch meistens so, dass er dabei andere, zwar existierende, aber im Kontext völlig unpassende lateinische Wörter bildet. Daher steht zu befürchten, dass weitere Passagen, die auf den ersten Blick unanstößig erscheinen, sich bei näherem Hinsehen als korrupt erweisen könnten. Schwierige Stellen wie Str. 10, 1 und 21, 1 konnten nur durch Konjekturen oder Textergänzungen geheilt werden. Diese und andere textkritische Probleme wurden im Colloquium Latinum der Universität Halle-Wittenberg am 19. Januar 2006 zur Diskussion gestellt. Den Teil-

³⁵ Vgl. die genauen Beschreibungen von *P* bei Peter HOCHGÜRTEL (Hrsg.), *Alexandri Neckam Suppletio defectuum, Carmina minora* (CC CM 221; Turnhout 2008) XXVIII-XLI; Susanne TUCZEK (†) (Hrsg.), *Die Kampanische Briefsammlung (Paris lat. 11867)* (MGH Briefe des späteren Mittelalters 2; Hannover 2010) 3-21 (von Matthias Thumser).

nehmern danke ich für ihr lebhaftes Interesse an diesem Text und ihre zahlreichen Hinweise und Verbesserungsvorschläge. Die Ergänzung in Str. 21, 1 sowie der Vorschlag, in dem rätselhaften Wort *gerelogodion* (Str. 20, 3) ein Elektuarium zu suchen, gehen auf Prof. Dr. Thomas Klein zurück, der diesem Gedicht seine besondere Aufmerksamkeit gewidmet hat.

Die sichere und gewandte Sprachbeherrschung unseres Dichters sowie die Sorgfalt, welche er auf Versbau, Reim und die rhetorische Gestaltung verwendet, gaben den Ausschlag dafür, die zahlreichen Fehler des Codex unicus durch Konjekturen zu berichtigen. Das heißt, dass in einem hypometrischen Vers eine fehlende Silbe oder ein fehlendes Wort ergänzt (z. B. Str. 19, 4; 20, 1; 21, 1), oder dass eindeutige Verstöße gegen Syntax und Kongruenz (z. B. 9, 3; 10, 1; 16, 1) oder die Wortbetonung (28, 3 *óp<t>imò*] *opímo* P) korrigiert wurden.

Der Kommentar erfüllt unterschiedliche Aufgaben: er soll Zitate und direkte Quellen nachweisen, die im Text genannten monastischen Einrichtungen erklären sowie den Sprachgebrauch unseres Dichters mit dem der Moderni des 12. Jahrhunderts vergleichen. In letzterem Fall bedeutet eine Übereinstimmung nicht in erster Linie eine literarische Abhängigkeit, sondern die Zugehörigkeit zu einem Zeitstil. Auf die Anführung von sprachlichen und stilistischen Parallelen zu Autoren des 7. bis 11. Jahrhunderts, wie sie sich mit Hilfe der elektronischen Textcorpora leicht hätte bewerkstelligen lassen, habe ich verzichtet. Denn es erscheint mir nicht sinnvoll, Scheinparallelen aus Autoren zu sammeln, die unser Anonymus niemals gelesen hat und vermutlich nicht einmal dem Namen nach kannte. Die Abkürzungen folgen in der Regel dem *Thesaurus Linguae Latinae* und dem *Novum Glossarium*. Einige schwierige Stellen wurden übersetzt.

In der Textgestaltung habe ich die Orthographie des Codex unicus bewahrt. Modern sind hingegen die Großschreibung von Eigennamen, die Interpunktion und Nummerierung der Strophen und Verse sowie die optische Trennung der beiden Halbzeilen durch ein größeres Spatium. Auf die Wiedergabe des Paragraphen (§), mit dessen Hilfe P den Beginn einer jeden Strophe kennzeichnet, wurde zugunsten der Strophenzählung verzichtet.

EDITION

Paris, Bibliothèque nationale de France,
Ms. lat. 11867, fol. 102vb-103ra

- 1 Vera loqui liceat: quisqui<s> es, asculta! P fol. 102vb
Quodam sub compendio comprehendam multa:
Rudis est materia, rudis et inculta,
Nichil inde proferam, Fama inconsulta.
- 2 De quo uel quid appetit, Fama cornicatur,
Hec aplaudit sepius, sepe nouercatur,
Istos quidem approbat, illos detestatur:
Volitante Fama gens quedam diffamatur.
- 3 Gens hec tantum v<i>sibus hominum pudica,
Gens insaciabilis, gens est inimica,
Exheredat orphanos, viduis iniqua,
Et, quos tangit, acrius pungit ut vrtica.
- 4 Gentis gens quisquilia, gens hec infrunita,
Cuius est cupiditas mentis infinita:
Istos ergo fugias, istos ergo vita,
Siue sint in semita uel in uia trita!
- 5 Facie maliciam tegunt columbina,
Intus cum deseuiunt rabie ferina.
Viuunt de cupidine, viuunt de rapina,
Nec compescit impios estus nec pruina.
- 6 Hii sunt albi monachi, tantum albi ueste,
Moribus sunt pocius nigri, Deo teste.
Nescio quid simulant vestibus celeste,
Probat in contrarium Fama rei geste.

1. 1 quisqui<s>] quisqui P asculta P] ausculta corr. H. Walther

2. 4 quedam] quodam P

3. 1 tantum] tñm P (etiam 6, 1; 14, 4; 24, 4; 27, 4) v<i>sibus hominum] vsibus hōi P 3
Exheredat corr. Klein] Exheredit - Exheredat P 4 Et] Ex P acrius] agrius P

4. 1 quisquilia (ex Met. Golie 57, 1)] quisquillas P infrunita (ex Met. Golie 57, 1)] infinita P

5. 1 Facie] Facile P

6. 2 Moribus] Morsibus P

- 7 Miror, quod de olere pingues et rotundi,
 Et post haustum fluminis sunt tam rubicundi.
 Dicunt, cum ex crapula facti sunt iocundi:
 “Sumus Sancti Spiritus gratia fecundi.”
- 8 Audi, quali gratia monachus repletur!
 Digitus quod doleat, ex quo confitetur,
 Suum infirmarium mox ingreditur,
 Vbi tot deliciis plenius vescetur.
- 9 Numquam ibi sufficit gallus cum gallina,
 Porcus cum ariete, caroque bouina,
 Auca cum altilibus, piscis de piscina:
 Adhuc querunt fercula plura peregrina.
- 10 Postquam sic refectus est, stertit et quiescit,
 Vt pregnantis vterus ille iam tumescit.
 Ista proculdubio gratia pinguescit:
 Turget collum, facies ignea tumescit.
- 11 Hoc per totum ordinem legitur decretum,
 Vt, dum carnes comedant, teneant secretum,
 Comedant in publico, quod ministrat fretum.
 Illud quisque teneat et relinquat cetum.
- 12 Carnibus communicat nullus alienus,
 Licet sit esuriens, licet sit egenus.
 Vino uenter estuat, tot ciborum plenus:
 Estuante sepius commutatur Venus.
- 13 Carent femoralibus, carent et lumbari,
 Vt coire promptius possit par cum pari.
 Absit hoc a monachis: Deo famulari
 Digne nullus poterit atque fornicari!
- 14 Habent edificia pulcra et inmensa,
 Intus comedencium dispar erit mensa:

7. 1 olere (*cf.* 14, 4; 15, 3; 24, 4)] illo *P*

9. 3 piscis] pisces *P*

10. 1 refectus est] reficitur *P*

11. 3 Comedant] Comedent *P*

14. 2 comedencium] commedencium *P* 3 comedunt] commedunt *P*

- Ibi multi comedunt mappa non extensa,
Tantum in oleribus maior est expensa.
- 15 Nisi de siligine raro datur panis,
Nullam vim ceruisia contrahit a granis,
Fastidiret nimium olus libet canis, |
Ibi plus exigere labor est inanis.
- 16 Ita ciba<n>t hospites, nisi quos verentur,
Uel quos, qui se famulos regis confitentur.
Qui cum superueniunt, seorsum ducentur,
Vbi necessariis plenius vescentur.
- 17 Non est hic (ut arbitror) caritas perfecta,
Vbi gens formidine magis est refecta,
Et persona pauperis foris stat despecta:
Numquam hec ad superos tendit via recta.
- 18 Caret semper caritas perfecta timore,
Nec aduersis frangitur, nec perit labore,
Nec offendit odio, nec parcat fauore:
Sub equali ponderat omnia tenore.
- 19 Lippis et tonsoribus Fama monachorum
Patet, prout recolit uia intus forum.
Si quis inquisi<u>erit dicta singulorum,
Inde ni<chi>l audiet dulce nec decorum.
- 20 Arguo pre ceteris hos de Pip<e>welle:
Celant lupi rabiem sub ouina pelle,
Dant geralogodion tunicatum melle:
Plures sic inebriant dire mortis felle.
- 21 Hic grex <a me> dicitur hostis, et apertus
Actus per se loquitur diu coopertus.

P fol. 103ra

16. 1 ciba<n>t] cibat P

19. 1 Lippis (ex Hor. sat. 1, 7, 2)] Lupis P 3 inquisi<u>erit] inquisierit P dicta] dca P 4 ni<chi>l] nil P

20. 1 Pip<e>welle] Pipwelle P 2 ouina] oia P 3 geralogodion] gerealogodion P 4 sic] sⁱ- P

21. 1 <a me> add. Klein (cf. 26, 2)] <iure> aut <uere> proponit R. Beyers

- Licet non sim eloquens, licet non disertus,
Tamen dicam breuiter id, quod sum expertus!
- 22 Ad cuiusdam clerici noti mei precem
Illis semel detuli solidos bis decem,
Qui tunc propinauerant fere michi necem,
Dum dederunt frigidam ad potandum fecem.
- 23 Ibi tamen aderam die festiuali,
Quando de capitulo abbas generali
Rediit incolumis. Pro aduentu tali
Gratulantur monachi more nupciali.
- 24 Melius tunc solito refici speraui
Pane, potu, piscibus, dulcoreque faui.
Spe delusus vacua, diu expectaui:
Demum tantum olera dabant viri prauī.
- 25 Illis splendet ferculis tot diuersis mensa,
Nulla est hospitibus caritas extensa,
Horum est incuria ita deprehensa:
Deus, hanc miliciam illis recompensa!
- 26 Quidam forestarius, satis michi notus
(Nam in puericia fuit a me fatus),
Commensalis affuit, acriter commotus:
Obolum non valuit cibus noster totus.
- 27 Omnes nos post prandium sumus pharisei,
Preter forestarium omnes uelud rei
Expelluntur, abeunt et hii, qui sunt Dei ;
Tantum forestarius memor fuit mei.
- 28 Namque me cum socio meo reuocauit,
Nos in quodam talamo secum receptauit,
Potu qui nos op<t>imo satis recreauit,
Quem hospiciarius clam illi donauit.

27. 2 forestarium] forestarius P

28. 2 talamo] calame P 3 op<t>imo] opimo P

KOMMENTAR

1. **1 Vera loqui liceat:** Ov. epist. 18, 65-66 *Tu dea mortalem caelo delapsa petebas ; / uera loqui liceat ! – quam sequor, ipsa dea est. – asculat*: Diese Nebenform zu *ausculat* ist im Hochmittelalter gut belegt, weshalb eine Korrektur des Textes unnötig ist, vgl. MLW 1, 1267, 22, s. v. *ausculto*.

2 Die Brevitas-Formel gehört zum festen Repertoire des rhetorischen Exordiums, vgl. CURTIUS 479-480; ARBUSOW 100-101.

2. **1 cornicatur:** Das Verb *cornicari* ist antik nur bei Persius (5, 11-12 ... *nec clauso murmure raucus / nescio quid tecum graue cornicaris inepte*) und in der Imitation des Hieronymus (epist. 125, 16 *intra se nescio quid cornicantes*) belegt. Die Bedeutung "zornig schmähen", wie sie in unserem Gedicht gefordert wird, erklärt der Scholiast des Persius (TLL 4, 956, 67-77): *Cornicaris nouum a poeta uerbum compositum. Cornicaris: submurmuras et quasi cornicis uoces profers, id est et summe scribis et pronuntias, praeterea murmure loqueris et in modum cornicis murmurat, uel certe iratus ut cornices clamas superfluo et tumido gutture, uel succinis homerice*. Das Mittellateinische beschränkt sich zumeist auf die Bedeutung "wie eine Krähe krächzen", DMLBS 1, 493 a, s. v. *cornicare*; MLW 2, 1894, 60-70 s. v. *cornicor* (65-67 die Bedeutung "bekriteln"); Matth. Vindoc. ars 2, 42; 3, 20; 4, 47.

2 **nouercatur:** Das seltene Verb *nouercari* ist seit Sidon. epist. 7, 14, 3, belegt (GEORGES 2, 1199, s. v. *novercor*); beliebt wird es bei den modernen Dichtern des 12. Jahrhunderts, von denen ich eine Auswahl der frühen Belege nennen möchte (vgl. Nov. Gloss. M-N, 1447, 28-54): Met. Golie 39, 1-2 *Sola soli Veneri Pallas aduersatur, / et pro totis uiribus usque nouercatur*. Flores rethorici 244-245 *Huic Fortuna intonans nouercatur, sed eadem blandiens huic blanditur*. Petr. Bles. libell. c. 31, 1106 *Yemps hinc excluditur, ne floribus nouercetur*. Petr. Bles. carm. 3, 1, 3, 5-8 *Rose rubor suis audet / nodis explicari, / Aquilonem sibi gaudet / iam non nouercari*. Alan. Ins. Anticlaud. 7, 369; Galter. Castel. Alex. 2, 180; id. carm. W 10, 1, 3; CB 77, 18, 2; CB 120, 1, 10; CB 193, 19, 4; CB 195, 6b, 4. – Die Lieblosigkeit der *nouerca* ist seit der Antike sprichwörtlich, vgl. OTTO 1239, TPMA Stiefmutter 1; zur Stiefmutter als Metapher vgl. Ernst Robert CURTIUS, *Mittelalterliche Literaturtheorien*, in: *Zeitschrift für Romanische Philologie* 62 (1942) 417-491, hier 488.

4 **Volitante Fama:** Die Beschreibung der durch alle Länder fliegenden Fama geht auf Vergil zurück (Aen. 4, 173-190). Vgl. Archipoeta carm. 9, Br 30 [31], 1 *Volat fama Caesaris uelut uelox ecus*. Galter. Castel. Vita s. Alexii 185, 1 *Qua per omnes populos Fama discurrente ...* OTTO 638; SINGER 1, 88-89; TPMA Gerücht 1.1.

3. **3 orphanos, uiduis:** Die Zwillingsformel "Witwen und Waisen" kommt in der Bibel häufig vor, oft in dem Gebot, diese schwächsten und hilfsbedürftig-

ten Mitglieder der Gesellschaft zu schützen (TPMA Witwe 2), vgl. Ex. 22, 22-23 *Viduae et pupillo non nocebitis. Si laeseritis eos, uociferabuntur ad me, et ego audiam clamorem eorum.* Deut. 27, 19 *Maledictus, qui peruertit iudicium aduenae pupilli et uiduae.*

4 *pungit ut vrtica*: Vgl. TPMA Nessel 1.1.

4. 1-3 Zitat aus der Met. Golie 57, 1-3.

1 *gens ... infrunita*: Vgl. Archipoeta carm. 2, 70-71 *Non timebo Niniuitas / neque gentes infronitas ...* Galter. Castel. carm. O 11, 3, 4 (Nicolaus) ... *mutat in consilium mores infrunitos.* CB 56, 4, 11; CB 91, 23, 3. Mit paronomastischem Wortspiel Galter. Map 3, 2 (p. 232) ... *ligatus est animus, et est infrunite fronti datus hostia miles.* Das im klassischen Latein und in der Vulgata gut belegte Wort bleibt auch im Mittelalter beliebt, vgl. DMLBS 1365, s. v. *infrunitus* (nur Belege aus Prosa).

4 *uia trita*: Vgl. Num. 20, 19 *per tritam gradiemur uiam.*

5. 1 *Facie ... columbina*: Matth. 10, 16 *Estote ergo prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbae.* Altercatio Ganymedis et Helene 52, 3 *Vbi tunc simplicitas erat columbina ?* Archipoeta carm. 7, 5, 2 *columba simplicior nulli fraudes ingeris ...*

3 *uiuunt de rapina*: Ov. met. 1, 144-145 *Viuitur ex rapto: non hospes ab hospite tutus, / non socer a genero ; fratrum quoque gratia rara est.* Esopus (Anon. Neueleti) 46, 21-22 *Viure de rapto uitam rapit, inuidus instans / alterius dampnis in sua dampna redit.*

4 "Weder Sommerhitze noch Winterkälte hält die Gottlosen im Zaum."

6. 3-4 "Sie täuschen mit ihren (weißen) Kleidern irgend etwas Himmlisches vor, die Kunde (Fama) von ihren Taten aber beweist das Gegenteil."

7. 1 *pingues et rotundi*: Vgl. Anon. Ut auis in cauea (WIC 19765) 10, 2 *Qui uiuunt sub regula pingues et rotundi.*

3 *cum ex crapula facti sunt iocundi*: Bened. reg. 39, 7-9 *remota prae omnibus crapula, et ut numquam subripiat monacho indigeries, quia nihil sic contrarium est omni Christiano quomodo crapula, sicut ait Dominus noster: "Videte, ne grauentur corda uestra crapula [Luc. 21, 34]."*

8.-10. Vgl. Bened. reg. 36, 7 *Quibus fratribus infirmis sit cella super se deputata et seruitor timens Deum et diligens ac sollicitus ...* 9 *Sed et carniū esus infirmis omnino debilibus pro reparatione concedatur ; adubi meliorati fuerunt, a carniū more solito omnes abstineant.* Petr. Bles. Iob (PL 207, 803 C - 804 A; GILDEA [Anm. 19] Bd. 1, 66-70, Z. 405-431) *Illud pre ceteris michi materiam doloris importat, quod hodie uiri religiosi et sancti ordinis professores de ferculorum numerositate contendunt. Si inuenerit religiosus circa se aut pulsum uelocem, aut urinam intensam, aut hebetem appetitum, consulit medicos, examinat species,*

electuaria facit, nullis utitur salsamentis, que non sint condita ex cinnamomo et gariofilo et nuce muscata. O quam odiosum est in homine, qui semper de hierarchia supercelesti debuerat loqui, de hiera picra et hiera logodion disputare ! Dicit religiosus, discipulus potius Epicuri, quam Christi: "Hoc capiti, hoc oculis, hoc stomacho, hoc hepati nocet ; butyrum conuertibilis est nature, cereuisia uentos facit, caules melancholici sunt, porri choleram accendunt, pisa guttam generant, faba constipat, lentes excecant, caseus uniuersaliter est pessimus ; diu ad orationem stare neruos debilitat, ieiunare turbat cerebrum, uigilare desiccatur." Numquid inueniuntur iste differentie in Euangelio aut Prophetis ? Certe non habet hoc institutio B. Benedicti, sed miseris hoc reuelat caro et sanguis. Zum Fleischgenuss vgl. ZIMMERMANN 61-64, 295-299 (Nr. I, 135-146); zum infirmarium vgl. ZIMMERMANN 184-188.

8. 4 *plenius vescetur*: S. u. Str. 16, 4 *Vbi necessariis plenius vescuntur*.

9. 3 *Auca cum altilibus*: "Die Gans mit den Mastvögeln", MLW 1, 517, 5-22, s. v. *altis* 2.

4 *Adhuc*: "Darüberhinaus, weiterhin", MLW 1, 108, 1-7, s. v. *adhuc* 2.

11. Die Interpretation in malam partem von Bened. reg. 39, 11 *Carnium uero quadripedum omnimodo ab omnibus abstineatur comestio praeter omnino debiles aegrotos*. – Die Reimwörter *decretum* / *cetum* / *secretum* vermutlich nach Met. Golie 58, 1-3.

4 *Illud*: sc. *decretum*. – *cetum*: *cetus* bezeichnet die "Schar der Mönche"; MLW 2, 785, 40-50, s. v. *coetus* II, 2, b, β.

12. 1 "Kein Fremder nimmt an der Fleischmahlzeit teil", vgl. MLW 2, 998-1000, s. v. *communio* II A, 1; DMLBS 1, 398-399, s. v. *communicare* 4.

3-4 Dass gutes Essen und Wein die Libido fördern, ist schon ein Erfahrungssatz der Antike, vgl. die Umkehrung in der berühmten und vielzitierten Sentenz des Terenz Eun. 732 (WPS 29670) *Sine Cerere et Libero friget Venus*. OTTO 1868; TPMA Liebe 2.9.1; unkeusch 3.1; Wein 1.12.2.

4 "Wenn der Wein im Magen aufschäumt, verwandelt sich oft die (heterosexuelle) Lust (in eine homosexuelle)."

13. 1 *Carent femoralibus*: Die Zisterzienser nahmen die Vorschrift in Bened. reg. 55, 13 wörtlich, nach der Beinkleider für die Bekleidung der Mönche nicht vorgesehen waren und nur im Fall einer Reise ausgegeben wurden; vgl. *Exordium paruum* 15, 3 (BREM / ALTERMATT 86-87) ... *reicientes a se, quicquid regule refragabatur, froccos uidelicet et pellicias ac staminia, caputia quoque et femoralia* ... Daraus entstand schnell der Vorwurf der sexuellen Promiskuität, vgl. ZIMMERMANN 93-94, 356-360 (Nr. II, 26-33). – *femoralibus* ... *lumbari*: Hosen und Unterwäsche, vgl. DMLBS 1, 916-917, s. v. *femoralis* 2 b; MLW 4, 125, s. v. *femoralis* 2; TLL 6, 469, 67 - 470, 7, s. v. *femoralis*; DMLBS 1,

1658, s. v. *lumbaris* 2; Nov. Glos. L, 210-211, s. v. *lumbare*; TLL 7/2, 1805, 46 - 1806, 3, s. v. *lumbare*.

2 *par cum pari*: Die Redewendung ist sprichwörtlich, vgl. OTTO 1335, TPMA gleich 1.1.1. Dieselbe Umdeutung auf die Homosexualität nimmt auch die *Altercatio Ganymedis et Helene* 36 vor (Ganymed): *Impar omne dissidet, recte par cum pari. / Eleganti copula mas aptatur mari ; / si nescis: articulos decet obseruari ; / hic et hic gramatice debent copulari !*

3-4 Vgl. Matth. 6, 24 (par.) *Nemo potest duobus dominis seruire ... non potestis Deo seruire et mamonae*. SINGER 3, 18; TPMA dienen 6.2.1.

15. 1 *de siligine ... panis*: Die Zisterzienser durften ihr Brot nur aus grobem Mehl minderer Qualität backen, vgl. *Instituta generalis capituli* 14, 3 (BREM / ALTERMATT 128-129) *Ideo stabilimus, ne in cenobiis nostris fiat panis candidus, nec etiam in precipuis festiuitatibus, sed grossus, id est cum cribro factus ... Que lex infirmis non tenebitur*. ZIMMERMANN 53-55, 267-275 (Nr. I, 73-89).

3 "Jeder Hund würde die beständigen Kohlgerichte verschmähen." Ich verstehe *libet* = *quilibet*.

4 *labor est inanis*: Vgl. I Cor. 15, 58 (I Thess. 3, 5) *Itaque, fratres mei dilecti, stabiles estote et immobiles, abundantes in opere Domini, semper scientes, quod labor uester non est inanis in Domino*.

16. 1-2 "So verköstigen sie die Gäste, mit Ausnahme derer, die sie besonders ehren, oder derer, die sich als Beamte des Königs ausweisen."

4 *plenius vrescentur*: S. o. Str. 8, 4 *Vbi tot deliciis plenius vrescetur*.

17. 1 *caritas perfecta*: Vgl. I Ioh. 4, 12-18, bes. 18 (s. u. Str. 18, 1) *Timor non est in caritate, sed perfecta caritas foras mittit timorem, quoniam timor poenam habet ; qui autem timet, non est perfectus in caritate*.

4 Vgl. Ov. epist. 18, 169-170 *Digna quidem caelo es – sed adhuc tellure morare, / aut dic, ad superos et mihi qua sit iter !*

18. 1 *caritas perfecta*: S. o. Str. 17, 1.

2 *aduersis frangitur*: Vgl. die Definition der Tapferkeit bei Isid. diff. 2, 39, 157 (PL 83, 95) *Fortitudo est animi magnitudo ... aduersis non frangitur*. Carm. Arund. 27, 15, 1-3 *Vt in aduersis deprimi / non possit status animi, / precedit fortitudo*.

19. 1 Hor. sat. 1, 7, 2-3 (OTTO 1794) ... *opinor / omnibus et lippis notum et tonsoribus esse*.

1-2 "Den Triefäugigen und Barbieren ist die Kunde (Fama) von den Mönchen bekannt, so wie die Menschen auf der Straße, in den Häusern und auf dem Marktplatz sie zu erzählen pflegen." Ich fasse *uia intus forum* als Aufzählung auf, wobei *intus* hier das Innere eines Hauses bezeichnen muss.

4 *dulce nec decorum*: Hor. carm. 3, 2, 13 *Dulce et decorum est pro patria mori*.

20. **2** *sub ouina pelle*: Vgl. Matth. 7, 15 *Adtendite a falsis prophetis, qui ueniunt ad uos in uestimentis ouium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces*. Vgl. SCHÜPPERT (Anm. 7) 160-161.

3 *geralogodion*: Die Erklärung dieser Stelle muss von dem sicher überlieferten Vers 4 ausgehen: "viele (Gäste) berauschen sie so mit der Galle des schlimmen Todes". Der vorausgehende Vers 3 schildert, wie die Zisterzienser ihnen zuvor ein Trinkgefäß, ein Getränk oder eine Speise geben, welche mit Honig überzogen ist, um den Geschmack des gefährlichen Inhalts zu überdecken. Hinter der Lesart der Handschrift *gerelogo diō* verbirgt sich der griechische Name des abführenden Elektuariums *hiera logodii* / *hiera logodion*; vgl. Franz-Josef KUHLEN, s. v. *Hiera-Mittel*, in: *Lexikon des Mittelalters* 5 (1991) 1. Gerade das Wort *hiera* (ἱερά) gab den Kopisten Anlass zu den abenteuerlichsten Orthographien (DMLBS 1, 1157, s. v. hieros 2 d): *ieralogodion*, *yeralogodion*, *geralogodion*. Unser Dichter muss das Wort für Neutrum Singular gehalten haben, da er *geralogodion* mit dem Akkusativ *tunicatum* verbindet; Peter von Blois gebraucht das Wort als indeklinabel (s. o. Kom. zu 8.-10.): *de hiera picra et hiera logodion disputare*.

3-4 *melle ... felle*: OTTO 1083; TPMA süß 1.1; Petr. Bles. carm. 4, 8, 2b, 5-7; zu dem literarischen Topos vgl. Werner FECHTER, *Galle und Honig*, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* (West) 80 (1958) 107-142.

21. **1-2** Der Gedanke, dass verborgenes Unrecht schließlich ans Licht kommen müsse, ist sprichwörtlich und weitverbreitet, vgl. TPMA verbergen 2; Tag 2.3.1; Unrecht 3. Aus den zahlreichen Belegen zitiere ich nur Weniges: Matth. 10, 26 *Nihil enim est opertum, quod non reuelabitur, et occultum, quod non scietur*. Hor. epist. 1, 6, 24 *Quicquid sub terra est, in apricum proferet aetas*. Ps. Cato dist. 2, 8 *Nolo putes prauos homines peccata lucrari: / temporibus peccata latent, et tempore parent*. Bebel Prou. Germ. 134 (und Kom.) *Omnia postremo ad diem et lucem ueniunt*.

3-4 Zur topischen Unfähigkeitsbeteuerung und Selbstverkleinerung vgl. CURTIUS 93-94, 412-415; ARBUSOW 104-105.

22. **2** *solidos bis decem*: 20 Solidi; multiplikative und überhaupt periphrastische Zahlangaben sind in der lateinischen Dichtung häufig, vgl. HOFMANN / SZANTYR 212 und CHRISTENSEN 36-37.

4 *frigidam ... fecem*: Gemeint ist die berüchtigte *cereuisia* (Str. 15, 2), die von den Zeitgenossen häufig als Hefetrunk bezeichnet wird. "Schwester der Hefe" nennt sie Petr. Bles. carm. 1, 7, 25-28 *Cognata urine, fecis germana uidetur, / non hominis potus, set cibus esse suis. / Vt breuiter signes, quid et unde sit, aspice signum / ceruisie factum stramine, fece litum* ! Henr. Abrinc. carm. 93, 17 (gegen die Briten) *uos fece ceruisie pleni, uacuique sophie*. Unser Gedicht bestätigt die sonst singuläre Nachricht, dass Bier das Lieblingsgetränk der Zisterzienser gewesen sein soll, vgl. ZIMMERMANN 71, 317-318, Nr. I, 182-185. Dieser zitiert die Epistola Petri de Roya nouitii Clarae-Vallensis ad C. praepositum Novio-

mensem (PL 182, 706-713, hier 712 B) *Potus est eis cereuisia: si hanc non habent, gaudent aqua simplici. Raro autem utuntur uino, et hoc mixto cum aqua plurima.*

23. 1-3 Die Statuten des Zisterzienserordens sahen ein jährliches Generalkapitel aller Äbte in Cîteaux vor, vgl. Summa cartae caritatis 4, 2 (BREM / ALTERMATT 40-41) *Sane hoc sibi precipuum omnium mater ecclesia Cisterciensis specialiter retinuit, ut semel in anno sese uisitandi, ordinis reparandi, confirmande pacis, conseruande gratia caritatis, abbates ad eam omnes pariter conueniant.* Carta caritatis prior 7 (BREM / ALTERMATT 104-105).

4 *more nupciali*: Vgl. Matth. 22, 11 *Intrauit autem rex, ut uideret discumbentes, et uidit ibi hominem non uestitum ueste nuptiali.*

24. 3 *Spe delusus vacua*: Vgl. Verg. Aen. 1, 351-352 ... *et aegram / multa malus simulans uana spe lusit amantem.* Petr. Riga Flor. Asp. A 74, 1-2 *Tempore Traiani, moris cultura profani / uulgi Romani sacra spe delusit inani.* Galter. Castel. Vita s. Thome 21, 4 *Et uenantur aerem, uana spe delusi.* Id. Vita s. Alexii 144, 2 *Male uestra, principes, fraude sum delusa!* OTTO 1684; TPMA hoffen 7.1.

25. 4 *hanc miliciam*: Das entbehrungsreiche Leben der Mönche ist nach christlicher Auffassung ein Kriegsdienst auf Erden, die *militia Christi*, vgl. Iob 7, 1 (II Cor. 10, 3-6; Eph. 6, 10-17; II Tim. 2, 4) *Militia est uita hominis super terram et sicut dies mercennarii dies eius.* Vgl. die Monographien von Adolf von HARNACK, *Militia Christi* (Tübingen 1905; Reprint Darmstadt 1963); Hilaris EMONDS, *Geistlicher Kriegsdienst* (Münster 1938; Reprint Darmstadt 1963 [zusammen mit VON HARNACK]); Andreas WANG, *Der Miles Christianus im 16. und 17. Jahrhundert und seine mittelalterliche Tradition* (Mikrokosmos 1; Frankfurt am Main 1975); Petr. Bles. carm. 1, 1, 1a, 8 und Kom.

26. 1 *forestarius*: Ein königlicher Forstbeamter, vgl. DMLBS 1, 979-980, s. v. *forestarius* 2.

4 *Obolum non ualuit*: Der *obolus* als kleinste Werteinheit bezeichnet hier die völlige Wertlosigkeit des Essens, für das man keinen "Pfennig" bezahlt hätte. Das klassische Latein benutzt als Werteinheit das *as* in Ausdrücken wie *unius assis aestimare / assis facere* (TLL 2, 745, 59-63, s. v. *as*; MLW 1, 1012, 12-13, s. v. *as* 1 b; OTTO 175). Das Mittelalter setzt statt des *as* den *obolus* (DMLBS 2, 1974, s. v. 2 *obolus* 3), vgl. Galter. Castel. carm. W 2 (CB 41), 6, 5-6 *a quo non est qui reseruet / sibi ualens obolum.* Helinand. sermo 13 (PL 212, 589 C; TPMA Mönch 1.2) *Monachus, qui habet obolum, non ualet obolum.* WERNER i 94 (Florilegium Gottingense 68; TPMA Geld 5.7) *Infortunatus ad tres obolos homo natus: / numquam nummorum dominus fiet ipse duorum.* WERNER n 215 (TPMA Geld 4.3) *Non obolus solus pingue parabit olus.* CB 6, 24. Der Deutsche kennt die Redensart "keinen (roten) Heller wert sein", wobei heutzutage der Heller durch den Pfennig ersetzt wird, vgl. RÖHRICH s. v. Heller.

27. **1 sumus pharisei:** Das Adjektiv *pharisaeus* wird von der Erklärung des hebräischen Wortes Phariseäer (hebr. Verb *pāraš*, Subst. *pārūš*) abgeleitet, vgl. Hieronymus, *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*, ed. Paul DE LAGARDE (CC SL 72; Turnhout 1959) 136 *Fares diuisio. Farisei diuidentes uel diuisi*. Isid. orig. 7, 6, 40; 8, 4, 3. Die zumeist witzige Verwendung des Wortes, die vermutlich mit dem Hugo Primas beginnt, durch die Dichtung des Hochmittelalters zu verfolgen, böte Stoff für eine längere Miszelle. Ich habe folgende Stellen notiert: Hugo Primas carm. 14, 3-4 (CB 194) *Nil ualet hic uel ea, nisi cum fuerint pharisea / hec duo: propterea sit deus absque dea*. Alan. Ins. planct. Nat. 18, 102; Galter. Castel. carm. W 7, 13, 2; Id. carm. W 13, 5, 2; Petr. Bles. carm. 4, 8, 3b, 6; Henr. Abrinc. carm. 93, 20; Willem Jordaens, *Conflictus uirtutum et uiciorum* 1360 (Alf ÖNNERFORS, *Willem Jordaens, Conflictus uirtutum et uiciorum* [Abh. der Rhein.-Westf. Akad. der Wiss. 74; Opladen 1986] 169-170). – Seit Walter von Châtillon benutzen die Dichter auch das abgeleitete Verb *phariseare*, vgl. CHRISTENSEN 30; Galter. Castel. Alex. 4, 238; Anon. Causa uiri ementulati (WIC 1951; Inc. *Aue pater gencium*; Marvin L. COLKER, *Causa uiri ementulati et eius uxoris petentis fieri diuorsium*, in: *Medium Aevum* 12 [1958] 11-15) 47; Ios. Iscan. Ylias 1, 133; Nic. Brai. 169.

3 et hii, qui sunt Dei: Gemeint ist, dass nicht nur die Laien, sondern auch die Weltkleriker das Kloster nach der Mahlzeit verlassen mussten. Das Wort *clerus* leitete man von *κληρος* (*sors*) ab, weil der Klerus Eigentum Gottes sei; ISID. orig. 7, 12, 1-2 (nach HIER. epist. 52, 5) *Cleros et clericos hinc appellatos, quia Matthias sorte electus est, quem primum per Apostolos legimus ordinatum. κληρος enim Graece sors uel hereditas dicitur. Propterea ergo dicti clerici, quia de sorte sunt Domini, uel quia Domini partem habent. Generaliter autem clerici nuncupantur omnes, qui in ecclesia Christi deseruiunt*. Vgl. Roswitha KLINCK, *Die lateinische Etymologie des Mittelalters* (Medium Aevum 17; München 1970) 82-83.

VERZEICHNIS DER BENUTZTEN ABKÜRZUNGEN

ARBUSOW	Leonid ARBUSOW, <i>Colores rhetorici</i> , 2. Aufl. hrsg. Helmut PETER (Göttingen 1963).
BREM / ALTERMATT	Hildegard BREM / Alberich Martin ALTERMATT (Hrsg.), <i>Einmütig in der Liebe. Die frühesten Quellen-texte von Cîteaux. Antiquissimi Textus Cistercienses</i> (Langwaden / Turnhout 1998).
CHRISTENSEN	Heinrich CHRISTENSEN, <i>Das Alexanderlied Walters von Châtillon</i> (Halle / Saale 1905; Reprint Hildesheim 1969).
CURTIVS	Ernst Robert CURTIUS, <i>Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter</i> (Tübingen ¹¹ 1993; zuerst Bern / München 1948).
DMLBS	<i>Dictionary of Medieval Latin from British Sources</i> , hrsg. Ronald E. LATHAM / David R. HOWLETT (Oxford 1975 ff.).
GEORGES	Karl Ernst GEORGES, <i>Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch</i> (Hannover ⁸ 1918; Reprint Hannover 2010).
HOFMANN / SZANTYR	Johann Baptist HOFMANN / Anton SZANTYR, <i>Lateinische Syntax und Stilistik</i> (Handbuch der Altertumswissenschaft II. 2. 2; München 1965).
MLW	<i>Mittellateinisches Wörterbuch bis zum ausgehenden 13. Jahrhundert</i> (München 1959 ff.).
Nov. Gloss.	<i>Novum Glossarium mediae latinitatis ab anno DCCC usque ad annum MCC</i> , hrsg. Franz BLATT (Kopenhagen 1957 ff.).
OTTO	August OTTO, <i>Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer</i> (Leipzig 1890; Reprint Hildesheim 1964).
RÖHRICH	Lutz RÖHRICH, <i>Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten</i> , Bde. 1-5 (Freiburg im Breisgau ⁴ 1991).
SCHULTZ	Alwin SCHULTZ, <i>Das höfische Leben zur Zeit der Minnesinger</i> , Bde. 1-2 (München / Berlin 1880; Reprint Essen 1991).
SINGER	Samuel SINGER, <i>Sprichwörter des Mittelalters</i> , Bde. 1-3 (Bern 1944, 1946, 1947).

TLL	<i>Thesaurus Linguae Latinae</i> (Leipzig 1900 ff.).
TPMA	<i>Thesaurus Proverbiorum Medii Aevi</i> , Bde. 1-13 (Berlin / New York 1995-2003).
WERNER	Johann Jakob WERNER, <i>Lateinische Sprichwörter und Sinnsprüche des Mittelalters</i> (Darmstadt ² 1966).
WIC	Hans WALTHER, <i>Carmina medii aevi posterioris Latina I/1. Initia carminum ac versuum medii aevi posterioris Latinorum</i> (Göttingen ² 1969).
WPS	Hans WALTHER, <i>Carmina medii aevi posterioris Latina II/1-5. Proverbia sententiaeque Latinitatis medii aevi</i> , Bde. 1-5 (Göttingen 1963-1967).
ZIMMERMANN	Gerd ZIMMERMANN, <i>Ordensleben und Lebensstandard. Die Cura Corporis in den Ordensvorschriften des abendländischen Hochmittelalters</i> (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 32; Münster 1973).

Summary

The late thirteenth-century manuscript Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. lat. 11867 (and the membrum disiectum in Ms. lat. 9376, fol. 61r-72v) is famous for its large collection of Latin poems and letters, e. g. the poems of Alexander Neckam and the so-called Campanian letter collection. Among the still unpublished items the manuscript preserves an anonymous satire in 28 goliardic stanzas directed against the inhospitable Cistercians of Pipewell in Nottinghamshire (*P* fol. 102vb-103ra, Inc. *Vera loqui liceat: quisquis es, asculta*, WIC 20145). In its first part (st. 7-19) the author gathers the accusations commonly proffered against the Cistercians, whereas in the second part (st. 20-28) he describes how he went to Pipewell to discharge a friend's debts. There he expected to be served a meal better than that ordinarily prescribed by the Rule, given the fact that he had arrived on the very day of the abbot's return from the annual general chapter of the Cistercians; but he received only cabbage, coarse bread and cold beer, the latter he deemed to be an attempt of murder. According to the poet's tale it was his luck that he met with a royal forester whom he had known from childhood. When the other guests were sent away by the monks in rather an impolite manner, the royal officer obtained from the *hospiciarius* a better meal and tasty wine that he willingly shared with the poet in a separate chamber. As neither names nor dates are given in the text, it is im-

possible even to guess at the author's name. We may surmise that he was one of the many Englishmen who went abroad to study in France. In any case, his style reveals distinctive characteristics of the modern French poets, as in particular he cites a few lines from the *Metamorphosis Golie*, an anonymous satire written ca. 1142 in favour of Peter Abaelard, while attacking St Bernard.

L'entente entre Orose et saint Augustin. Contribution à l'étude de la réception médiévale des *Historiae*¹

Elisa BRILLI

(Paris-Florence)

1. Introduction : pour une histoire de l'entente présumée entre Orose et saint Augustin

La fortune médiévale des *Historiae aduersus paganos* d'Orose constitue un sujet d'étude immense. La tradition manuscrite en fournit l'indice le plus évident. Cet ouvrage figure parmi les plus répandus au Moyen Âge et on en compte actuellement 249 exemplaires complets ou fragmentaires, plus une cinquantaine d'*excerpta*². Compte tenu de la richesse de l'argument, ma contribution porte sur un aspect particulier de la réception médiévale des *Historiae*, à savoir la façon de se figurer le rapport, sur le plan biographique, entre Orose et saint Augustin et, sur le plan intellectuel, entre l'ouvrage historiographique de l'un et le système doctrinaire de l'autre. Cet aspect, quoique spécifique, s'avère toutefois fondamental, car la proximité présumée entre les *Historiae* et le traité de l'évêque d'Hippone ainsi que, et

¹ Une première version de cette étude a été présentée lors du colloque « Orosius im Mittelalter », organisé par le Lateinische Philologie des Mittelalters und der Neuzeit, de la Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg. Friedrich-Alexander-Universität (Erlangen, 15-16.01.2009). Je remercie vivement Michele C. Ferrari pour son invitation à ces journées et pour avoir accepté que je publie ce texte dans sa version actuelle. Je remercie également Aline Débert pour sa révision attentive de mon texte.

² Voir L. B. MORTENSEN, "The Diffusion of Roman Histories in the Middle Ages. A List of Orosius, Eutropius, Paulus Diaconus, and Landolfus Sagax Manuscripts", *Filologia Mediolatina*, 6-7 (1999-2000), p. 101-200 [dorénavant : Mortensen]. Ce catalogue est consultable aussi en ligne sur le site du Département de Grec et Latin de l'Université de Bergen (<http://www.hf.uib.no/i/klassisk/orosius.html>). Encore utile est la préface de M.-P. ARNAUD-LINDET à l'édition d'Orose, *Histoires (Contre les païens)*, Paris, 1990-1991, vol. I, p. VII-CIII, et notamment les p. LXVII et suivantes qui mettent à jour la liste de 245 manuscrits et fragments donnée jadis par J. M. BATELY et D.J.A. ROSS, "A check list of manuscripts of Orosius' *Historiarum aduersum paganos libri septem*", *Scriptorium*, 15 (1961), p. 329-334.

plus généralement, l'inscription des *Historiae* dans ce qu'on pourrait appeler la filière augustinienne confèrent à cette œuvre une marque d'autorité spécialement efficace dans la culture médiévale et moderne.

Pour éviter toute équivoque, il nous faudra distinguer nettement cette question de celle qui concerne le lien biographique et intellectuel entre saint Augustin et Orose dans sa réalité historique, ce qui demeure très difficile à saisir pour l'historien contemporain. Depuis la moitié du XX^e siècle, les travaux consacrés à la rencontre et à la collaboration de ces personnages insistent sur les divergences, voire les contradictions entre les positions, historiographique et idéologique, de ces auteurs³. Quel que soit le jugement porté sur Orose, disciple infidèle sans le savoir ou bien penseur autonome et, d'après certains, expressément critique envers l'évêque d'Hippone, ces études mettent toutes en avant les différences qui subsistent entre les démarches de saint Augustin et celle d'Orose. Parmi ces différences, on mentionnera d'abord la réélaboration par Orose de la doctrine des quatre règnes. En restant fidèle à un schéma historiographique emprunté à la succession des royaumes séculiers, Orose néglige en effet complètement le schéma des six âges du monde mis au point par saint Augustin, un schéma qui, tout au contraire, se veut fondé sur les Écritures et prévoit une hiérarchie entre l'histoire sacrée (celle de la *ciuitas Dei*) et l'histoire païenne (classée du côté de la *ciuitas terrena* o *diaboli* et ainsi dépouillée de tout sens intrinsèque)⁴.

³ Cette question étant l'un des lieux communs des études sur Orose, je ne citerai que quelques travaux à partir de l'essai fondateur de T. E. MOMMSEN, "Orosius and Augustine", in *Id.*, *Medieval and Renaissance Studies*, ed. by T. RICE, New York, 1959, p. 325-438, mais aussi B. LACROIX, *Orose et ses idées*, Montréal-Paris, 1965. À son tour, E. CORSINI, *Introduzione alle 'Storie' di Orosio*, Torino, 1968 radicalise l'opposition entre Orose et saint Augustin. Sur la même ligne, voir F. PASCHOD, "La polemica providenzialistica di Orosio", in *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità. Atti del convegno di Erice* (1978), Messina, 1980, p. 113-134 et F. MARTELLI, "Reazione antiagostiniana nelle *Historiae* di Orosio?", *Rivista storica dell'Antichità*, 12 (1982), p. 217-239. En revanche, F. FABBRINI, *Paolo Orosio, uno storico*, Roma, 1979 et S. TANZ, "Orosius im Spannungsfeld zwischen Eusebius von Caesarea und Augustin", *Klio*, 65 (1983), p. 337-346 soulignent positivement l'originalité d'Orose. Plus modéré était l'avis de H.-I. MARROU, "Saint Augustin, Orose et l'augustinisme historique", in *La storiografia altomedioevale, Settimane di studio del C.I.S.A.M. XVII*, Spoleto, 1970, vol. I, p. 59-87, duquel on peut rapprocher W. H. C. FRENCH, "Augustine and Orosius on the End of the Ancient World", *Augustinian Studies*, 20 (1989), p. 1-38. Finalement, G. F. CHESNUT, "Eusebius, Augustine, Orosius and the later patristic and medieval Christian historians", in *Eusebius, Christianity and Judaism*, ed. by H. W. ATTRIDGE et G. HATA, Leiden-New York, 1992, p. 687-713, situe Orose dans un schéma d'ensemble défini d'après les différents "patterns of the past" que le chercheur avait établis dans ses travaux précédents (cf. *Id.*, "The Pattern of the Past: Augustine's Debate with Eusebius and Sallust", in *Our Common History as Christians: Essays in honour of Albert C. Outler*, ed. by J. DESCHNER, L. T. HOWE, K. PENZEL, New York, 1975, p. 69-95). Pour plus de renseignements voir J. VILELLA, "Biografia critica de Orosio", *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 43 (2000), p. 94-121.

⁴ Cf. Augustinus, *De Gen. c. Man.* I 23-25 et *De ciuitate Dei* XXII 30, 5. La nouveauté augustinienne est soulignée par S. D'ELIA, "Storia e teologia della storia", in *La storiografia ecclesiastica*

La différence entre ces modèles historiographiques n'est que la manifestation macroscopique de la différence entre la foi orosienne dans la nature providentielle de l'Empire romain, notamment de la *pax augustea*, et l'attitude critique de saint Augustin envers ce même empire et tout rêve d'autonomisation du pouvoir séculier⁵. On saisit ainsi la vraie nature du partage entre la démarche augustinienne et celle d'Orose. Un abîme sépare en effet le providentialisme interventionniste de l'historien, où tout événement est lu comme manifestation immédiate de la volonté divine, de la *flat history* augustinienne⁶, à savoir une histoire qui refuse, en ce qui concerne les réalités séculières, tout dispositif de déclin ou de progrès, et qui ne fait recours à la providence qu'à la façon d'un postulat théologique : dessein certain mais impossible à saisir dans le devenir chaotique du *saeculum*⁷.

En soulignant ces différences, les études du XX^e siècle se sont donc affranchies de la longue tradition qui avait considéré Orose comme le vulgarisateur fidèle de la pensée augustinienne et ses *Historiae* comme le prolongement de la mission apologétique du *De ciuitate Dei*. Pour le dire avec Henri-Irénée Marrou, elles se sont affranchies de l'*augustinisme historique*⁸. Comme l'a remarqué Jocelyn Nigel Hillgarth, "if, in the Middle Ages, and down to the eighteenth century, Orosius benefited very greatly – as he certainly did – from the general assumption that his *Historiae* was an indis-

nella tarda antichità, Atti del convegno di Erice, 3-8 dicembre 1978, Messina, 1980, p. 391-481, à p. 420 : "Per la prima volta, in una sintesi della storia umana e non in un 'trattato teologico', la storia del popolo ebraico appariva infinitamente più importante di quella greca e romana e degli altri popoli, relegate tutte in secondo piano, e poste sotto il segno di Caino". Bernard Guenée a mis en relation cette nouveauté avec l'inspiration universaliste augustinienne, alors que "la vision des quatre royaumes était décidément trop liée à des réalités politiques trop limitées dans le temps et dans l'espace. Elle a pu s'intégrer à une idéologie politique. Elle n'a jamais pu structurer une histoire universelle" (B. GUENÉE, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, 1980, p. 149).

⁵ Voir P. GEROSA, "Sant'Agostino e l'imperialismo romano", in *Miscellanea Agostiniana, Testi e studi pubblicati a cura dell'ordine Eremitano di S. Agostino nel XV centenario della morte del santo dottore*, Roma, 1931, vol. II, p. 977-1040 ; H. von CAMPENHAUSEN, "Augustin und der Fall von Rom", *Universitas*, 2 (1947), p. 257-268 ; F. G. MAIER, *Augustin und das antike Rom*, Stuttgart, 1955 ("Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft", 39) et V. LOI, "La polemica antiromana nelle opere di sant'Agostino", *Augustinianum*, 17 (1977), p. 307-331. G. LETTIERI, *Il Senso della storia in Agostino d'Ipbona il 'saeculum' e la gloria nel 'De ciuitate dei'*, Roma, 1988 éclaircit les enjeux théologiques de la polémique antipaïenne de saint Augustin.

⁶ La formule est de CHESNUT, "Eusebius, Augustine, Orosius and the later patristic and medieval Christian historians", *op. cit.*

⁷ Sur la notion de *saeculum* voir H.-I. MARROU, "Civitas Dei, civitas terrena : num tertium quid ?", in *Studia Patristica (Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church in Oxford, 1955)*, éd. par K. ALAND and F. L. CROSS, Berlin, 1957, vol. II, p. 342-50 et R. A. MARKUS, "Saeculum : History and Society in the theology of St. Augustine", Cambridge, 1970. Pour une critique de la vision sécularisante (dans le sens moderne) de Markus, cf. LETTIERI, *Il Senso della storia...*, *op. cit.*

⁸ Cf. MARROU, "Saint Augustin, Orose et l'augustinisme historique", *op. cit.*

pensable complément to *The City of God*, in the nineteenth and twentieth centuries he has suffered correspondingly from a comparison between his work and that of Augustine”⁹.

Mais quand et par quelles voies cette “general assumption” s’est-elle imposée à la culture occidentale ? Dans cet article, je me propose de questionner l’histoire de ce postulat que je définirai comme celui de l’entente entre Orose et saint Augustin. Je parle d’“entente” car la solidarité présumée entre ces auteurs concerne et façonne la considération autant de leurs ouvrages que de leurs rapports biographiques. Pour visualiser ce que j’entends par là, on peut se référer d’abord aux images de la remise du manuscrit des *Historiae* à saint Augustin tirées de très rares exemplaires enluminés des *Historiae* (fig. 1-2)¹⁰. Éloignées dans le temps (respectivement du deuxième ou bien troisième quart du XII^e siècle et du début du XV^e siècle), dans l’emplacement textuel (la lettre historiée accompagne le dernier chapitre des *Historiae*, tandis que l’enluminure inaugure l’ouvrage) et dans les conventions stylistiques, ces images représentent néanmoins le même sujet : Orose, habillé en moine et en position subalterne (dans le

⁹ J. N. HILLGARTH, “The *Historiae* of Orosius in the Early Middle Ages”, in *De Tertullien aux Mozarabes, Mélanges offerts à Jacques Fontaine*, Paris, 1992, vol. 2, p. 157-170 : 157.

¹⁰ La tradition manuscrite des *Historiae* est rarement enluminée : cf. D. J. A. ROSS, “Illustrated manuscripts of Orosius”, *Scriptorium*, 9 (1955), p. 35-56. En laissant de côté les manuscrits qui ne possèdent qu’un portrait de l’auteur, Ross fait mention de six exemplaires des *Historiae* enluminés, dont trois présentent un programme proprement dit, à savoir Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 3340 (XI^e s., Italie méridionale ; cf. Mortensen # 221) ; Firenze, Biblioteca Medicea-Laurenziana, Plut. 65.37 (XIV^e s., Italie ; cf. Mortensen # 46) et London, British Library, Burney 216 (vers 1125-1175, Holy Trinity ou Christ Church de Kirkham en Yorkshire ; cf. Mortensen # 86 et A. COSMA, V. DA GAI et G. PITTIGLIO, *Iconografia agostiniana*, vol. 1, *Dalle Origini al XIV secolo*, Roma, 2011, p. 374, n° 132). Exception faite de l’Orose de Bobbio (VII^e s.) qui, offrant le premier exemple de décoration à tapis, mérite sûrement une mention (Milano, Biblioteca Ambrosiana, D 23 sup. ; cf. Mortensen # 105 et M. L. GENGARO et G. VILLA GUGLIELMETTI, *Inventario dei codici decorati e miniati (secc. VII-XIII) della Biblioteca Ambrosiana*, Firenze, 1968, p. 3-4), mes sondages, quoique partiels, permettent d’ajouter fort peu à cet inventaire. Dans le ms. London, British Library, Burney 214 (avant 1435, Bâle ; cf. Mortensen # 84), fol. 4r, le D historié du début de la table des chapitres du premier livre représente une femme, aux cheveux blonds et à la robe rouge, assise par terre à côté d’un calice sur lequel est appuyé un crâne. Le ms. München, Bayerische Staatsbibliothek, clm 10292 (XI^e s., France ; cf. Mortensen # 115) présente au fol. 1r une mappemonde avec une ville dans laquelle se trouve un soldat, alors qu’au fol. 2v une très belle enluminure en pleine page figure Orose dans son *scriptorium*. Le ms. Tours, Bibliothèque municipale, ms. 973 (XV^e in., France ; cf. Mortensen # 190) contient une enluminure avec Orose remettant son manuscrit à saint Augustin (au fol. 1ra, en haut ; 1 col. sur 13 lignes ; corr. au *Prol.* ; cf. fig. 2), tandis qu’au folio suivant on trouve une mappemonde « T-O » parsemée de bâtiments grossiers, représentants des villes, dont certaines, comme Jérusalem, sont identifiées par les légendes (f. 2rb, moitié inf. ; 1 col. sur 13 lignes ; corr. à *Hist.* I 2). Le ms. de Lyon, Bibliothèque Municipale, P.A. 34 (XV^e s., France) ouvre le prologue avec une enluminure en demi-page représentant la remise du manuscrit (f. 2r) ; le même sujet est exécuté dans la miniature (f. 2ra, en haut ; 1 col. sur 13 lignes ; corr. au *Prol.*) du Paris, Bibl. Mazarine, 1637 (XV^e s., France ; cf. Mortensen # 140).

registre inférieur du 'E' dans le premier cas, agenouillé dans l'autre), offre son ouvrage à saint Augustin qui, habillé en évêque, l'accepte avec un geste de bénédiction, particulièrement évident dans la lettrine du manuscrit de la British Library. Or, en toute probabilité, une telle scène n'a jamais eu lieu. Au moment du retour d'Orose de son voyage en Palestine en 416, ses rapports avec l'évêque d'Hippone s'étaient vraisemblablement refroidis suite aux événements du Synode de Jérusalem (28 juillet 415), puis du concile de Diospolis (20-23 décembre 415) : Orose, sous l'emprise de saint Jérôme, avait alors engagé saint Augustin dans la polémique contre Pélage, une polémique destinée à se retourner contre les accusateurs¹¹. De plus, aucun élément n'autorise à croire que l'évêque ait suivi la rédaction de l'œuvre qu'il avait commanditée autrefois. Plusieurs indices témoignent au contraire de sa froideur à ce sujet, du silence du *De ciuitate Dei* à la mention très rapide qu'il en donne dans les *Retractationes*¹². Si toutefois Augustin avait reçu les livres d'Orose, peut-être lors de la rencontre qu'il évoque dans une lettre à saint Jérôme¹³, on peine à croire qu'il puisse les avoir bénis. Cela étant, la lettrine du manuscrit de la British Library et, deux siècles plus tard, l'enluminure du manuscrit de Tours, présentaient aux lecteurs des *Historiae* une sorte de faux historique. Le double portrait de "Augustinus episcopus" et "Orosius presbiter" qui ouvre un extrait des *Historiae* contenu dans un recueil d'argument historique rédigé entre 1181 et 1222 dans le monastère bénédictin de la Sanctissime Trinité de Vérone, est non moins inventif : sous une double arcade l'évêque et l'historien sont en train de discuter placidement, les deux munis d'un manuscrit et assis sur des fauteuils qui, tout comme l'habillement et les traits physiologiques, déclarent leurs différents statuts¹⁴.

D'où viennent ces images ? La tentative de rattacher cette iconographie au texte des *Historiae*, loin de répondre à cette question, la déplace. Les *Historiae* sont fort ambiguës au sujet du rapport de leur auteur avec saint Augustin. Dans son prologue, tout en proclamant son obéissance topique-

¹¹ Sur la question voir ARNAUD-LINDET dans Orose, *Histoire*, *op. cit.*, p. XV-XIX.

¹² Augustinus, *Retractationes* II 44, éd. par A. MUTZENBECHER, Turnhout, 1984 (CCSL, 57), p. 126 : "Inter haec Orosii cuiusdam Hispani presbyteri consultationi de Priscillianistis et de quibusdam Origenis sensibus, quos catholica fides improbat, quanta potui breuitate ac perspicuitate respondi. Cuius opusculi titulus est : 'Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas'. Et ipsa enim consultatio responsioni meae a capite adiuncta est. Hic liber sic incipit : 'Respondere tibi quaerenti, dilectissime fili Orosi'". Dans la mention de la dédicace du *Contra Priscillianistas et Origenistas* à Orose, qui l'avait sollicité avec son *Commonitorium*, le pronom indéfini *quidam* paraît révélateur d'une prise de distance.

¹³ Cf. Augustinus, *Ep.* XIX, éd. par J. DIVJAK, Vienne, 1981 (CSEL, 88), p. 91.

¹⁴ Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. Lat. 927 (XII^e-XIII^e s., Vérone), fol. 3v ; cf. Mortensen # 207 et COSMA, DA GAI et PITTIGLIO, *Iconografia agostiniana*, *op. cit.*, p. 118, n° 45 et p. 357, n° 59. L'identification des personnages est donnée par les inscriptions.

ment canine envers l'évêque d'Hippone, Orose lègue à saint Augustin toute la responsabilité de son entreprise historiographique. Il se présente alors comme le simple exécuteur d'un projet d'autrui, satisfait déjà de la charge reçue et indifférent à la valeur du résultat dont l'appréciation le dépasse¹⁵. Les mêmes arguments résonnent dans l'épilogue. Ici le dilemme dont Orose remet la solution à saint Augustin, soit accepter l'œuvre au point de s'en attribuer la paternité soit la détruire, décèle son inquiétude à l'égard du jugement du commanditaire¹⁶, et pour cause. Les *Historiae* ont peu à voir avec l'"ordinatus breuiter uoluminis textus" souhaité par le commanditaire et l'argumentation d'Orose ne dissimule pas sa nature d'*excusatio non petita*. Les artistes médiévaux, pourrait-on croire, doivent avoir pris les affirmations d'Orose au pied de la lettre et traduisent sa protestation d'obéissance dans le type iconographique du don du manuscrit. Cette explication pourtant, lorsqu'elle postule une interprétation naïve du texte de la part des enlumineurs, néglige les facteurs qui auraient provoqué une telle naïveté. Et non seulement. Elle néglige de prendre en compte le propre du discours visuel et les pièges du type iconographique de la remise du manuscrit qui, calqué sur celui de la dédicace des bâtiments religieux, possède normalement une valeur non seulement narrative mais aussi idéologique¹⁷. Pourquoi donc croire Orose ? Pourquoi résoudre le dilemme laissé ouvert par son texte en représentant saint Augustin en train de bénir les *Historiae* ? Évidemment, les enlumineurs ont mis en image un épisode qui, bien que historiquement douteux, existait dans leur mémoire culturelle.

De façon analogue aux fausses nouvelles de la guerre, il faudra alors établir quand et comment ce souvenir s'est installé dans la mémoire culturelle médiévale¹⁸. Pour ce faire, il sera indispensable d'élargir le terrain d'enquête au-delà de la critique des sources traditionnellement conçue. Si ce type d'analyse est préalable à toute autre, la prédilection d'Isidore de

¹⁵ Orosius, *Historiae*, op. cit., I Prologus, 1-2 et 8 : "Praeceptis tuis parui, beatissime pater Augustine, atque utinam tam efficaciter quam libenter, quamquam ego in utramvis partem parum de explicito mouear recte ne an secus egerim. Tu enim iam isto iudicio laborasti utrumne hoc quod praeciperes possem : ego autem solius oboedientiae, si tamen eam uoluntate conatuque decorauim, testimonio contentus sum. [...] Igitur generali amoris tuo speciali amore conexus uoluntati tuae uolens parui. Nam cum subiectio mea praeecepto paternitatis tuae factum debeat totumque tuum sit quod ex te ad te redit, opus meum hoc solo meo cumulatus reddidi, quod libens feci".

¹⁶ Ivi, VII 40, 20 : "Ita iam ego certo et solo, quem concupiscere debui, oboedientiae meae fructu fruor ; de qualitate autem opusculorum tu uideris qui praecipisti, tibi adiudicanda si edas, per te iudicata si deas".

¹⁷ Voir P. BOUCHERON, "Signes et formes du pouvoir", in *Le Moyen Âge en lumière. Manuscrits enluminés des bibliothèques de France*, sous la dir. de J. DALARUN, Paris, 2002, p. 173-205.

¹⁸ M. BLOCH, "Réflexions d'un historien sur les fausses nouvelles de la Guerre", *Revue de synthèse historique*, 33 (1921), repris in M. BLOCH, *Mélanges historiques*, Paris, 1963 (Bibliothèque générale de l'École pratique des hautes études, VI^e section), vol. 1, p. 41-57.

Séville pour le système d'Orose ou bien le fait que Bède le Vénérable, tout en étant l'un des meilleurs lecteurs médiévaux d'Orose, lui préférerait la doctrine augustinienne des six âges, ne nous apprennent pas grande chose sur l'idée qu'Isidore et Bède s'étaient faite à propos de la relation entre ces auteurs, ni sur la façon dont ils envisageaient le rapport entre leurs œuvres¹⁹. Étaient-ils conscients de choisir parmi deux systèmes qui nous apparaissent comme alternatifs et qui, en toute vraisemblance, l'étaient au moment de leur codification ? Les assimilaient-ils sans apercevoir les différences mises en avant par la critique moderne ? En l'absence de déclarations explicites, la recherche doit multiplier les documents et le type d'interrogation à fin de mettre en perspective le postulat de l'entente entre Orose et Augustin. On procédera donc en croisant l'analyse de la tradition manuscrite des *Historiae* et du *De ciuitate Dei* ; des gloses et des commentaires de ces ouvrages ; des déclarations explicites à l'égard de nos auteurs ; des textes apocryphes qui leur sont attribués au Moyen Âge ; finalement, de quelques images matérielles.

2. Le silence des sources entre l'Antiquité tardive et le Haut Moyen Âge

Les *Historiae* sont très rarement copiées avec des textes augustinien, soit des *excerpta* du *De ciuitate Dei* soit d'autres œuvres de l'évêque d'Hippone²⁰. Les *Historiae* sont d'habitude mises en recueil avec d'autres textes à vocation historique, antiques comme médiévaux, de façon à obtenir des anthologies destinées à la consultation. La solidarité présumée entre Orose et saint Augustin ne passe donc pas au Moyen Âge immédiatement à travers la transmission textuelle. La raison est, paraît-il, d'ordre disciplinaire, la tradition manuscrite réfléchissant assez fidèlement le partage qui

¹⁹ Pour ces informations voir J. N. HILLGARTH, "The *Historiae* of Orosius...", *op. cit.*, p. 166-168.

²⁰ D'après le catalogue rédigé par Lars Boje Mortensen seulement trois exemplaires incluent des textes augustinien. Le ms. Damstadt, Hessische Landes-und Hochschulbibliothek, 146, de la fin du XV^e s., fait suivre aux *Historiae* des *excerpta* de Lactance, Platina, Isidore, Bède et Augustin (Mortensen # 33) ; le ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 3339 I, italien du XI^e s., présente des *excerpta* du *De ciuitate Dei* ainsi que du commentaire sur Ézéchiel de saint Jérôme et de Paul Diacre (Mortensen # 220) ; le ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 7318 – II, du XII^e s. recopie les *Historiae* avec le pseudo-augustinien *Contra Felicianum*, ouvrage de l'évêque africain Vigile de Thapse de la seconde moitié du V^e s., et l'épître 147 de saint Augustin (Mortensen # 224). La situation ne change pas lorsqu'on considère les *excerpta* des *Historiae*. Le catalogue de Mortensen donne mention de deux recueils contenant des *excerpta* orosien et augustinien : le ms. Escorial, Real Biblioteca de San Lorenzo L.III.3 de la fin du X^e s. et l'important recueil connu sous le titre de *Collectanea augustiniana* rédigé par Jourdain de Quedlinburg dans la première moitié du XIV^e s. (Paris, Arsenal, 251), sur lequel cf. E. L. SAAK, *High Way to Heaven. The Augustinian platform between reform and Reformation, 1292-1524*, Leiden, 2002, p. 218-234.

subsiste dans le *cursus* d'études entre histoire, absorbée dans le *trivium*, et théologie²¹.

Ce partage est confirmé par les gloses anciennes des *Historiae*. A titre d'exemple, le recueil du IX^e siècle d'origine irlandaise transmis par le manuscrit Reg. Lat. 1650 de la Bibliothèque Vaticane commente les deux premiers livres des *Historiae* dans le détail : outre les gloses lexicales et grammaticales, les autres puisent dans les ouvrages d'Isidore, Varron, Salluste, Virgile et ses commentateurs, Dares Frigus, Clément, Eusèbe, Jérôme. Saint Augustin n'est pas ignoré mais on y a recours très rarement, comme il convient à l'étude d'un texte d'histoire et de géographie ainsi qu'à la formation du maître chargé de le commenter²². La situation change lorsqu'on considère les commentaires du *De ciuitate Dei*. En effet, le traité augustinien est aussi une synthèse historiographique monumentale, d'histoire romaine dans sa première partie (livres I-X) et d'histoire sacrée dans la seconde (livres XI-XXII). Les informations livrées par saint Augustin sont cependant rapides et souvent elliptiques. Les commentaires du *De ciuitate Dei* ont donc recours aux *Historiae* pour compléter l'information historique augustinienne, le texte d'Orose retrouvant la fonction subsidiaire qu'il devait avoir dans les intentions de son commanditaire. Toutefois, le premier commentaire de ce genre étant celui du dominicain d'Oxford Nicolas Trevet (vers 1258-1328)²³, ce phénomène est postérieur au moment de la définition de l'entente entre Orose et saint Augustin dans la culture médiévale.

Les récits à vocation biographique restituent, depuis l'Antiquité tardive, une longue série de silences. Vers 417, Sévère de Minorque, dans sa lettre encyclique sur la translation des reliques de saint Étienne, qu'il avait personnellement reçues d'Orose, omet toute référence à saint Augustin ; et cela en dépit de l'autorité que celui-ci aurait pu conférer à son

²¹ Sur le statut de l'histoire dans la culture médiévale voir B. SMALLEY, *Historians in the Middle Ages*, New York, 1974 ; GUENÉE, *Histoire et culture historique...*, *op. cit.* et *Historiography in the Middle Ages*, ed. by D. MAUSKOPF DELIYANNIS, Leiden, 2003.

²² Voir O. SZERWINIACK, "Un commentaire hiberno-latin des deux premiers livres d'Orose", *ALMA. Bulletin du Cange*, 51 (1992-1993), p. 5-137 : p. 25.

²³ Pour une introduction générale voir C. J. WITTLIN, "Traductions et commentaires médiévaux de la 'Cité de Dieu' de saint Augustin", *Travaux de Linguistique et de Littérature*, 16 (1978), 1 : *Mélanges d'études romanes et du Moyen Âge et de la Renaissance offerts à Jean Rychner*, p. 531-555. Sur Nicolas Trevet voir B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, 1983, p. 513-515. Pour une évaluation de ces commentaires, voir aussi Eric L. SAAK, "The Reception of Augustine in the Later Middle Ages", in *The Reception of the Church Fathers in the West*, ed. by I. BACKUS, 2 vol., Leiden, 1997, vol. I, p. 367-404 : 378 et *Id.*, *High way to Heaven*, *op. cit.* Le commentaire de Nicolas Trevet est inédit : je remercie Blaise Dufal, qui prépare une thèse sur cet argument (sous la dir. d'A. Boureau à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris), pour son aide dans ce domaine.

récit²⁴. Quelques années après, Orose n'est point mentionné dans la première *Vita Sancti Aurelii Augustini* par Possidius, évêque de Calame (mort vers 437), qui l'avait rédigée d'après sa connaissance du Père de l'Église²⁵. La première notice biographique de l'historien, rédigée par Gennade de Marseille à la fin du V^e siècle, n'est pas moins évasive. Gennade souligne la structure apologétique des *Historiae* et leur *credo* providentialiste ; il ne met pourtant pas ces deux aspects en relation avec la commande augustiniennne. L'évêque d'Hippone n'est mentionné par Gennade qu'en référence à la mission d'Orose en Palestine, prélude de la translation des reliques évoquée plus haut : "Hic est Orosius, qui ab Augustino, pro discenda animae ratione, ad Hieronymum missus, rediens reliquias B. Stephani primi martyris, tunc nuper inuentas primus intulit Occidenti"²⁶. Dans la première moitié du VII^e siècle, Braulion, évêque de Saragosse, reste fidèle à l'admiration de son maître Isidore pour Orose mais, quant à saint Augustin, il se borne à mentionner leur échange sur les Priscillianistes et cela sans faire omission des corrections apportées par l'évêque aux opinions de l'historien²⁷. Bède le Vénérable, à son tour, se limite à répéter le peu qu'on savait par la vie de Gennade de Marseille²⁸. Bref, le lien biographique entre Orose et saint Augustin, y compris le fait que l'évêque avait été le commanditaire des *Historiae*, ne semble pas avoir retenu l'attention au Haut Moyen Âge.

Les plus anciennes listes d'*auctoritates* médiévales ne soulignent pas non plus la relation entre nos auteurs. Si la "canonisation" d'Orose dans la bibliothèque chrétienne fut presque immédiate²⁹, l'historien n'est pas spécialement associé à saint Augustin jusqu'au IX^e siècle. Sidoine Apollinaire,

²⁴ Seuerus, *Epistola de Iudaeis*, PL 20, col. 731-746. Pour la discussion sur l'authenticité de ce texte, voir L.-J. WANKENNE et B. HAMBENNE, "La lettre encyclique de Severus, évêque de Minorque au début du V^e siècle. Authenticité de l'écrit et présentation de l'auteur", *Revue bénédictine*, 97 (1987), 1-2, p. 13-27. Sur la *translatio* des reliques de saint Étienne voir V. GAUGE, "Les routes d'Orose et les reliques d'Étienne", *Antiquité Tardive*, 6 (1998), p. 265-286.

²⁵ Possidius, *Vita Sancti Aurelii Augustini*, PL 32, col. 33-65, sur lequel voir L. I. HAMILTON, "Possidius' Augustine and post-Augustinian Africa", *Journal of Early Christian Studies* (Baltimore), 12 (2004), 1, p. 85-105.

²⁶ Gennadius Massiliensis, *De script. eccl.* 39, PL 58, col. 1081a. La notice est reprise par Marcellinus Comes dans sa *Chronique*, a. 416, ind. XIV, PL 51, col. 923 au début du VI^e s.

²⁷ Cf. Braulio Caeseraugustanus, *Epist.* 44, ad *Fructuosum*, PL 80, col. 693d-694a : "Cavete autem dudum illius patriae venenatum Priscilliani dogma, quo et Dictinum et multos alios, ipsum quoque sanctum Orosium invenimus fuisse infectum, quamvis postea a sancto Augustino correctum".

²⁸ Beda Venerabilis, *Chronica maiora* (= *De temporum ratione* 66-72) 66, éd. par C. W. JONES, Turnhout, 1977 (CCSL, 123B), p. 514 : "Qui etiam Orosius ad loca sancta perveniens, quo cum Augustinus ad Hieronimum pro discenda animae ratione miserat, reliquias beati Stephani accepit et patriam reversus primus intulit Occidenti".

²⁹ Hillgarth définit comme "canonisation" l'inclusion d'Orose parmi les *sacrosanti patres* de la part de Sidoine Apollinaire dans la seconde moitié du V^e siècle (HILLGARTH, "The *Historiae* of

par exemple, mentionne les deux auteurs mais pas côte à côte³⁰. La liste des lectures attribuée à Gélase I au Moyen Âge, introduite ensuite dans le *Decretum* de Gratien, définit les *Historiae* comme une œuvre non seulement de premier plan mais aussi “necessaria”, c’est-à-dire indispensable à la cause chrétienne: cet éloge omet pourtant toute référence à saint Augustin³¹. Dans la *Bibliotheca* d’Isidore, saint Augustin brille parmi les Pères de l’Église, tandis qu’Orose est associé à Eusèbe, les deux étant décrits comme une seule arche de parchemin gardant la connaissance des “historiae”³². Un *carmen* de Venance Fortunat et, presque deux siècles plus tard, le *De pontificibus et sanctis ecclesiae Eboracensis carmen* d’Alcuin ignorent parfaitement l’entente présumée entre Orose et saint Augustin, ainsi que celle entre leurs œuvres³³.

3. Le tournant de VIII^e-IX^e s. et la mise en scène du *Dialogus quaestionum* LXV

Le premier à avoir mis en avant la commande augustiniennne des *Historiae* semble avoir été le moine bénédictin Fréculf, devenu évêque de Lisieux entre 825 et 851. Dans sa chronique universelle de la création jusqu’au VII^e siècle, composée à la fin des années 820 et visant à l’éducation du jeune Charles le Chauve, un chapitre est consacré à la *translatio* des reliques de saint Étienne en Occident. Après avoir cité presque à la lettre la vie de Gennade de Marseille, Fréculf renvoie au *De ciuitate Dei* pour avoir des témoignages directs des miracles accomplis par les reliques de saint Étienne :

«Miracula uero quae Dominus per uenerandas reliquias beati Stephani gessit eisdem diebus in Africa, eximius doctor Augustinus plurima et ualde

Orosius...”, *op. cit.*, p. 162). Cette canonisation métaphorique fut parfois poursuivie au pied de la lettre et il n’est pas rare de trouver Orose honoré du titre de *sanctus* dans les textes médiévaux.

³⁰ Apollinaris Sidonius, *Epist.* IV 3, éd. par B. KRUSCH, München, 1887 (*MGH, AA*, 8), p. 55: “Iam si ad sacrosanctos Patres pro comparatione ueniat, instruit ut Hieronymus, destruit ut Lactantius, adstruit ut Augustinus, attollitur ut Hilarius, submittitur ut Ioannes, ut Basilius corripit, ut Gregorius consolatur, ut Orosius affluit, ut Rufinus stringitur, ut Eusebius narrat, ut Eucherius sollicitat, ut Paulinus prouocat, ut Ambrosius perseuerat”.

³¹ “Item Orosium uirum eruditissimum collaudamus: quia ualde nobis *necessariam* aduersus paganorum calumnias dignam ordinauit historiam miraque breuitate contextuit” (*PL* 59, col. 161) et cf. HILLEGARTH, “The *Historiae* of Orosius...”, *op. cit.*, p. 162 et n. 25.

³² Isidorus Hispalensis, *Versus* XII, éd. par J. M. SÁNCHEZ MARTÍN, Turnhout, 2000 (*CCSL*, 113A), p. 222-223: “Historias rerum et transacti tempora saeculi / condita membranarum haec simul arca gerit”.

³³ Venantius Fortunatus, *Carmina* VIII 1, *Ex nomine suo ad diuerso*, vv. 58-59, éd. par F. LEO, München, 1881 (*MGH, AA*, IV/1), p. 180; Alcuinus, *De pontificibus et sanctis ecclesiae Eboracensis carmen*, v. 1543, éd. par P. GODMAN, Oxford, 1982. Voir aussi Hrabanus Maurus, *Epist.*, éd. par E. DÜMMLER, München, 1898-1899 (*MGH, Epist.* V), p. 381.

miranda, quae pro certo nouerat facta, in libris *De Ciuitate Dei* conscripsit. Cuius ingenii tot exstant uolumina sano sensu et inreprehensibili ratione edita, ut quidam doctorum de eo ita dixerit: 'Mentitur, qui te totum legisse fatetur'. Illo etiam iubente Horosius, discipulus eius praedictus, libros septem 'Aduersus gentes' nobiliter et utiliter composuit³⁴. »

A la sentence de "quidam doctorum" sur l'impossibilité de la lecture intégrale du *corpus augustinianum*,³⁵ Fréculf fait suivre la mention de la commande augustinienne des *Historiae*. La juxtaposition entre la lecture impossible à achever des œuvres augustinienes et les livres "nobiliter et utiliter" rédigés par Orose suggère le statut subsidiaire de ces derniers. Cette considération des *Historiae* est confirmée par l'usage qu'en fait Fréculf, Orose constituant en effet l'une des sources principales de sa chronique³⁶. La présentation d'Orose comme "discipulus" de saint Augustin mérite également d'être retenue. Attestée ici pour la première fois, cette façon de représenter la relation entre nos auteurs devient courante à cette époque. On retrouve Orose honoré du même statut par deux fois dans une préface anonyme aux *Historiae* qui, développement de la notice biographique de Gennade, est attestée dans la tradition manuscrite à partir du XI^e siècle³⁷. Le *topos* de l'entente entre Orose et saint Augustin ne se forme qu'à petits pas: la commande augustinienne des *Historiae* et le titre de "Augustini discipulus" pour Orose resserrent pour la première fois, très doucement, un lien qui paraît avoir été considéré comme tout à fait secondaire auparavant.

³⁴ Frechulfus Lexoviensis, *Historiae* II 5, 12, éd. par M. I. ALLEN, Turnhout, 2002 (CCCM 169A), p. 695 et cf. Aug., *ciu. Dei* XXII 8. Pour plus d'informations sur Fréculf, voir l'introduction de Allen (in CCCM 169, p. 11*-18*); le compte-rendu de cette édition par Ph. DEPREUX, in *Francia*, 31 (2004), 1, p. 295-297 et les actes de la table ronde "Autour de Fréculf de Lisieux" organisée par la Société historique de Lisieux le 26 avril 2003, publiés en ligne in *Tabularia* (<http://www.unicaen.fr/mrsh/craham/revue/tabularia/view.php?dir=dossier4>). Quant à la mention de la commande augustinienne des *Historiae* dans la chronique dite "de Dexter" (PL 31, col. 546), ce texte ne circule qu'à partir de la fin du XVI^e siècle; voir ARNAUD-LINDET in Orose, *Histoires, op. cit.*, vol. I, p. IX, note 1.

³⁵ Cf. Isidorus Hispalensis, *Versus* VII, éd. cit., p. 218-219: "Mentitur, qui te totum legisse fatetur. / An quis cuncta tua lector habere potest? / Namque uoluminibus mille, Augustine, refulges. / Testantur libri quod loquor ipse tui. / Quamuis multorum placeat prudentia libris / si Augustinus adest sufficit ipse tibi". L'argument était topique même avant Isidore (cf. *ivi*, p. 218, note VII 1/4).

³⁶ On le vérifie grâce à l'*Index scriptorum* de l'édition de Michael I. Allen in CCCM 169, p. 266*-331*, qui manifeste l'écart entre les références à saint Augustin, dont le *De ciuitate Dei* constitue l'ouvrage le plus souvent cité (cf. *ivi*, p. 277*-279*), et à Orose (cf. *ivi*, p. 317*-326*).

³⁷ "Orosius presbyter taraconensis, hispanus genere, uir eloquens et historiarum cognitor, Augustini discipulus aduersus querulus christiani nominis hos septem scripsit libellos... Persona autem est Orosii discipuli Augustini de quo Iheronimus ait" (texte édité par ARNAUD-LINDET in Orose, *Histoires, op. cit.*, t. I, p. 254, par. 2, 1 et 4).

Revenons sur le tournant qui semble avoir eu lieu entre le VIII^e et le IX^e siècle, disons entre l'indifférence d'Alcuin et le développement dû à Fréculf de Lisieux. Presque oublié par la critique moderne mais très connu au Moyen Âge, le *Dialogus quaestionum LXV sub titulo Orosii percontantis et Augustini respondentis* mérite sans doute d'être replacé dans ce cadre. La datation de ce florilège, édité dans la *Patrologie Latine* parmi les œuvres du Père de l'Église, est sujette à discussion³⁸. Contre la datation au IX^e siècle, admise d'ordinaire, Josep Amengual i Batle a récemment suggéré d'attribuer cette compilation à Consentius de Minorque, donc à la première moitié du V^e siècle³⁹. Quoi qu'il en soit, les premiers fragments conservés remontent au VIII^e siècle et, avec plus de deux cents exemplaires catalogués à ce jour, le *Dialogus* connut une fortune extraordinaire tout au long du Moyen Âge⁴⁰. Le prologue éclaire la vocation didactique du florilège :

« Licet multi et probatissimi viri diverso quidem stilo, sed non diversa fide innumerabilia opuscula ediderint, ita ut difficile sit eorum omnia legere; ea tamen quae leguntur, propter eloquii venustatem et difficillimas quaestionum perplexitates, minime intelliguntur. Revera enim, dum coguntur propter altitudinem Scripturae divinae occultam viam carpere, parvitati nostrae ambiguitatem non minimam reliquerunt. Sunt etiam plane spirituales viri, qui eorum assequuntur eloquium, et penetrant intellectum. Quorum nos dum concupiscentiis satisfacimus, praeclarae eorum scientiae non aequamur,

³⁸ PL 40, col. 733-752. Voir J. MADOZ, *Le symbole du XI^e concile de Tolède. Ses sources, sa date, sa valeur*, Louvain, 1938, Appendix IV; J. MACHIELSEN, *Clavis Patristica Pseudoepigraphorum Medii Aevi*, vol. 2A: *Opera theologica, exegetica, ascetica, monastica*, Pars A. Praefatio, Theologica, Exegetica, Turnhout, 1994, n° 151 et E. DEKKERS, *Clavis Patrum latinorum*, III^e éd., Turnhout, 1995, n° 373a.

³⁹ Voir J. AMENGUAL I BATLE, "Les *Quaestiones Orosii et responsiones Augustini*, obra de Consenci?" et *Id.*, "Pervivència de les *Quaestiones Orosii et responsiones Augustini* fins a finals del segle VIII", *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 21 (2002), p. 7-121 et 22 (2003), p. 9-102. Cette attribution avait été déjà proposée par G. SEGÚI, *La Carta-Encíclica del Obispo Severo. Estudio crítico de su autenticidad de integridad con un bosquejo histórico del cristianismo balear anterior al siglo VIII*, Palma de Mallorca, 1937, p. 111.

⁴⁰ Les volumes parus jusqu'à ce jour de *Die handschriftliche Überlieferung der Werke des heiligen Augustinus*, Wien, 1969 –, enregistrent 203 copies du dialogue entre le VIII^e et le XV^e s.. Prenant en considération aussi les pays dont les bibliothèques demeurent à dépouiller, Josep Amengual i Batle a suggéré une estimation approximative de 300 copies conservées (cf. *Id.*, "Les *Quaestiones Orosii et responsiones Augustini*, obra de Consenci?", cit., p. 12). Les exemplaires les plus anciens sont les deux fragments (des *quaestiones* 24-26) conservés à Leiden, Universiteitsbibl., cod. BPL 3230 (VIII^e s., France) et Leiden, Universiteitsbibl., cod. BPL 67F, fol. 155r-158v (VIII^e-IX^e s., France). On repère ensuite le ms. de Sankt Gallen, Stiftsbibliothek, cod. Sang. 230 (IX^e s. in., peut-être Saint-Denis), un recueil d'*excerpta* où le *Dialogus* occupe les p. 269-316 (selon la numérotation ancienne du ms. sans distinction de r/v) sous le titre *De questiunculis sancti Augustini*. A remarquer, dans l'exemplaire de Saint-Gall la liste des questions est plus longue que dans l'édition contenue dans la PL.

ut eas sicut illi intelligere valeamus. Quapropter quaeso te ut percontanti mihi respondeas, et quae obscuritatem faciunt, elucidare digneris⁴¹. »

Il s'agit de mettre à disposition des hommes non *spirituales* la doctrine chrétienne, présentée avant tout comme connaissance scripturaire ("...dum coguntur propter altitudinem Scripturae divinae occultam viam carpere..."). Ensuite, dans l'effroi vis-à-vis des "innumerabilia opuscula" des Pères, on reconnaît l'écho du *topos* sur la proliféricité extraordinaire de saint Augustin. Par ailleurs, des préoccupations doctrinales plus spécifiques ne sont pas inconnues à ce florilège : le prologue insiste sur l'unicité de la foi des auteurs chrétiens et les questions portent sur le mystère trinitaire (q. 1-12), la christologie (q. 13-15), l'origine du mal et le péché originel (q. 16-17), la création de l'homme (q. 18-20) et l'exégèse du récit de la Genèse (q. 21-62), plus trois diverses (q. 63-65)⁴².

Venons-en à ce qui nous intéresse de plus près. Parmi les nombreuses œuvres de ce type depuis l'Antiquité tardive⁴³, le *Dialogus* se fait remarquer pour sa structure dramatique ainsi que pour l'identification de protagonistes de cet échange avec Augustin, dans le rôle du "respondens" donc du "magister", et Orose, dans le rôle du "percotans" donc du "discipulus"⁴⁴. Cette identification para-textuelle (car aucun élément n'y renvoie au cours du questionnement) paraît stable dès le IX^e siècle. On la retrouve dans les manuscrits de München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 14492 (IX^e s.; fol. 1r: *Incipiunt questiones Orosii et responsiones Sancti Augustini episcopi*); de l'Escorial, Biblioteca Real, L.IV.17 (IX^e s., II^e moitié; fol. 61r: *Incipiunt questiones Orosii et responsiones Sancti Agustini [sic] episcopi*); de Paris, Bibliothèque nationale de France, Excerpta 2710 (composite dont les fol. 1-45 remontent à la première moitié du IX^e s.; fol. 1r: *Questiones Orosii et*

⁴¹ PL 40, col. 733.

⁴² L'examen du *Dialogus* paraît souhaitable dans le cadre de la querelle du *Filioque*, la première série des questions concernant ces problèmes et plaidant pour le parti catholique. Voir par exemple la réponse à la *quaestio* 2: "Spiritus sanctum neque ingenuum, neque genitum fides certa declarat. Quia si dixerimus ingenuum, duos patres affirmare videbimur: si autem genitum, tunc duos filios credere culpabimur. Sed quod certa fides tenet, nec ingenuus est, nec genitus; sed ab utroque procedens, id est, et a Patre et a Filio. Et ut haec testimoniis approbem..." (PL 40, col. 734). Sur le *Filioque* cf. R. HAUGH, *Photius and the Carolingians: the Trinitarian Controversy*, Belmont (MA), 1975.

⁴³ Voir E. DEKKERS, "Quelques notes sur des florilèges augustiniens anciens et médiévaux", in *Collectanea Augustiniana. Mélanges T.J. Van Bavel*, éd. par B. BRUNING, M. LAMBERIGTS et J. VAN HOUTEM, Leuven, 1990 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, XCII/A-B), vol. I, p. 27-44.

⁴⁴ Sur ce genre patristique voir G. BARDY, "La littérature patristique des *Quaestiones et responsiones* sur l'Écriture sainte", *Revue Biblique*, 41 (1932), p. 515-537 et C. CURTI, "*Quaestiones et responsiones* sulla Sacra Scrittura", in *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. 2. G-Z, Casale Monferrato, 1984, col. 2958-2962.

responsiones s. Augustini). Quant à la tradition indirecte, l'ouvrage est enregistré sous le titre de *Quaestiones Augustini et Orosii in Genesim* au numéro 14 du catalogue de l'abbaye de Murbarch, rédigé vers 840⁴⁵, et Ratramne de Corbie s'y réfère en ces termes : "Augustinus episcopus Hipponensis, egregius doctor, et catholicae fidei propugnator eximius, in libro quaestionum, quam ad Orosium presbyterum scribit, inter caetera de Spiritu sancto sic ait ..." ⁴⁶. Le nom de saint Augustin fut sans doute suggéré par la matière du florilège; l'origine de la référence à l'historien est cependant moins évidente. On peut faire l'hypothèse que cette identification fut proposée d'après le modèle de l'échange d'Orose avec saint Augustin sur les Priscillianistes : le *Dialogus* fictif vint redoubler cette correspondance historique et élargir son contenu à l'ensemble des fondements de la catéchèse catholique.

On ne saurait sous-estimer l'importance de ce texte dans une histoire de l'émergence du *topos* de l'entente entre Orose et saint Augustin. Les citations indirectes donnent la mesure de l'autorité reconnue au *Dialogus*. Il fut familier à Ives de Chartres, Hildebert de Lavardin, Hugues de Saint-Victor, Pierre Abélard, Alger de Liège, Anselme de Havelberg, Pierre Lombard, Gerhoh de Reichersberg ainsi qu'à Thomas d'Aquin⁴⁷ et, pris universellement pour authentique, il contribua certainement à consolider une certaine vision du rapport qui avait existé entre Orose et saint Augustin. Certains exemplaires manuscrits montrent bien le type de lecture à laquelle le *Dialogus* pouvait se prêter au-delà des intentions qui avaient motivé son assemblage initial. On le retrouve par exemple dans un recueil d'épîtres

⁴⁵ Cité par MACHIELSEN, *CPPM*, *op. cit.*, p. 74.

⁴⁶ Ratramnus Corbeiensis, *Contra graecorum opposita* III 2, *PL* 121, col. 273. Le passage est suivi par la citation de la *quaestio* 2 du *Dialogus*. Sur l'usage de la part de Théodulf d'Orléans cf. A. FREEMAN, *Opus Caroli regis contra synodum. An Introduction* (1998), in Ead., *Theodulf of Orléans: Charlemagne's Spokesman against the Second council of Nicaea*, Aldershot, 2003, I, p. 90-91.

⁴⁷ Voir : Ivo Carnotensis, *Decretum* I 160 et *Panormia* I 28, *PL* 161, col. 96 et 1051 (dans les deux cas, citation de la *quaestio* 59 sur le baptême); Hildebertus Cenomanensis, *Tractatus theologicus* V, *PL* 171, col. 1079 (citation des *quaestiones* 2 et 7 sur la trinité); Hugo de S. Victore, *Summa sententiarum* I 7, *PL* 171, col. 53 (citation de la *quaestio* 2) et V 9, *PL* 171, col. 134 (citation de la *quaestio* 59); Petrus Abaelardus, *Introductio ad theologiam* I 6 et II 14-15, *PL* 178, col. 988 et 1078 (dans les deux cas, citation de la *quaestio* 2); *Id.*, *Sic et non*, éd. par B. BOYER et R. MCKEON, Chicago, 1976-1977, q. VIII, s. 6, p. 129; q. XV, s. 8, p. 147; q. XVII, s. 5, p. 153; q. XLIII, s. 5 et 8, p. 199; q. XLVI, s. 9 et 17, p. 211-212; q. XLVIII, s. 1, p. 217; q. LXVI, s. 6, p. 246; q. CXLIII, s. 9, p. 494; Algerus Leodiensis, *De sacramentis* II 3, *PL* 180, col. 818 (citation de la *quaestio* 14); Anselmus Havelbergensis, *Dialogi* II 7, *PL* 188, col. 1174 (citation de la *quaestio* 22); Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae*, éd. par I. Bradi in *Spicilegium Bonaaventurianum* 4-5, 1971-1981, I, dist. 6, chap. 1; I, dist. 13, chap. 4; IV, dist. 6, chap. 2; Gerhohus Reicherspergensis, *Epistola ad Innocentium papam (Dialogus inter clericum saecularem et regularem)*, *PL* 194, col. 1405 (citation de la *quaestio* 59). Il s'agit dans tous les passages répertoriés de citations explicites, la source étant appelée soit *Liber quaestionum*, ou éventuellement *Liber quaestionum Orosii*, soit *Augustinus ad Orosium*. Les citations par Thomas d'Aquin sont répertoriées par AMENGUAL I BATLE, "Pervivència de les *Quaestiones Orosii* et *responsiones Augustini*..." , *op. cit.*

augustinien datant du XI^e siècle, transformé par cet emplacement en un document biographique certifiant la fréquentation de nos personnages⁴⁸. Dans un manuscrit de la seconde moitié du XII^e siècle provenant du nord de la France, le *Dialogus* suit les livres des *Historiae*: le florilège devient ici une sorte de supplément théologique à la matière historique, mais aussi, dans la mesure où on le considèrerait comme un document historiquement fiable, il témoigne de l'approbation augustinienne envers les *Historiae*⁴⁹. Ce n'est peut-être pas un hasard que l'un des plus anciens portraits couplant Orose et saint Augustin se trouve en ouverture d'un manuscrit du *Dialogus*, rédigé entre 1175-1199 dans le *scriptorium* de l'abbaye bénédictine de Lambach: le 'L' initial, due à la main du moine Gottschalk, est enrichi par deux figurines en demi-buste, soit Orose remettant un manuscrit et saint Augustin qui, habillé en évêque, répond au geste de l'autre en indiquant le texte qui suit⁵⁰.

4. La mise en place de l'entente à partir du XII^e siècle

L'entente entre Orose et saint Augustin déjà "mise en scène" dans le *Dialogus* se trouve formulée de façon de plus en plus claire au cours du XII^e siècle, quand cette association s'étend progressivement aussi à la considération de leurs œuvres. Sigebert de Gembloux (vers 1030-1112), dans son *Libellus de uiris illustribus*, répète les quelques éléments connus sur la vie d'Orose, tout en l'honorant de l'appellation désormais courante de *discipulus Augustini*⁵¹. L'ancien écolâtre de Saint-Vincent de Metz semble aussi avoir été l'un des premiers à mettre en valeur la mission apologétique commune au *De ciuitate Dei* et aux *Historiae*. Dans sa continuation jusqu'en 1111 du *Chronicon* d'Eusèbe et de Jérôme, Sigebert présente ces ouvrages comme les deux facettes d'une même réponse contre le parti païen de Symmaque après l'invasion des Wisigoths:

« Ex hoc murmur multus blasphemantium infremat in Christum et Christianitatis tempora culpantes felicitatem gentilium attollunt. Inter quos precipue

⁴⁸ London, British Library, add. 24902, fol. 38v-62v (XI^e s.). Dans ce ms. le *Dialogus* est précédé par un autre texte engageant Orose et saint Augustin, à savoir la *Epistola de haeresibus* (inc.: "Flagitatus caritati tue adminiculum..."), sur laquelle cf. J. SVENNUNG, *Orosiana. Syntaktische, semasiologische und kritische Studien zu Orosius*, Uppsala, 1922, p. 188-192.

⁴⁹ Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ottob. Lat. 68, cf. Mortensen # 203.

⁵⁰ Wien, Österreichische Nationalbibliothek, cod. ser. n. 39678 (XII^e s., II^e m., Lambach), fol. 4v; cf. COSMA, DA GAI et PITTIGLIO, *Iconografia agostiniana*, op. cit., p. 356, n° 55.

⁵¹ Sigebertus Gemblacensis, *Liber de uiris illustribus*, 15, éd. par R. WITTE, Berne-Francfort, 1974 (Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters, I), p. 56: "Evodius episcopus scripsit librum de miraculis in Affrica ostensis per reliquias Stephani prothomartyris noviter inventi, quas detulit in Affricam Orosius, Augustini discipulus". Sur ce texte, cf. E. DEKKERS, "Sigebert van Gembloux en zijn De uiris illustribus", *Sacris Erudiri*, 26 (1983), p. 57-102.

Simmachus orator furebat qui etiam scriptis epistolis agebat de idolatria et de repetenda ara Victoriae. Quorum latrantium ora iniecto eis ueritatis osse obstruxerunt Augustinus libro de Ciuitate Dei et Orosius Historia sua⁵². »

Quelques décennies après, on se souviendra de Otton de Freising (1109-1158) et de sa *Chronica siue Historia de duabus ciuitatibus*, rédigée au cours des années 1140, où il se propose de montrer “largiente Deo erumpnas ciuium Babyloniae, gloriam etiam regni Christi post hanc uitam sperandam, in hac expentandam ac pregustanda Ierusalem ciuibus [...]”⁵³. Comme le titre et ce passage le disent, Otton s’inspire, quoique assez librement, du paradigme augustinien des deux cités; et, quand il explicite son propre modèle, la mention de saint Augustin est accompagnée immédiatement par celle d’Orose :

« Sequor autem in hoc opere preclara potissimum Augustinum et Orosium aecclesiae lumina eorumque de fontibus ea, quae ad rem propositumue, haurire cogitau. Quorum alter de gloriosae ciuitatis Dei exortu siue progressu debitisque finibus, quomodo inter mundi ciues semper profecerit, quique eius ciues uel principes quibus principum seu ciuium seculi temporibus extiterint, acutissime disertissimeque disputauit. Alter uero contra eos, qui temporibus Christianis priora preferentes inaniter garriebant, de rerum humanarum uariis ac miserrimis euentibus, bellis bellorumque discriminibus, regnorum mutationibus, utilissimam ad orbe condito usque ad tempus suum texuit hystoriam⁵⁴. »

Otton ne fait guère mention de la commande augustinienne des *Historiae*; il ne compare pas non plus celles-ci au *De ciuitate Dei*; l’*ordo* même de son discours manifeste cependant le lien entre ces deux auteurs et ces deux œuvres tel qu’il devait apparaître à ses yeux. Le *De ciuitate Dei* et les *Historiae* font partie d’un même projet culturel et apologétique, ce qu’Otton affirme explicitement, comme déjà Sigebert, lorsqu’il traite de l’époque de leur composition⁵⁵.

⁵² Sigebertus Gemblacensis, *Chronographia*, éd. par L. BETHMANN, München, 1844 (MGH, SS, 6), *sub anno* 407, p. 305. Le titre de *Chronica* est préférable car employé par l’auteur lui-même, comme le signale Mireille Chazan, *L’empire et l’histoire universelle de Sigebert de Gembloux à Jean de Saint-Victor, XII^e-XIV^e siècle*, Paris, 1999 (Études d’histoire médiévale, 3).

⁵³ Otto Frisingensis, *Chronica sive Historia de duabus ciuitatibus*, *Prologus*, éd. par A. HOFMEISTER, München, 1912 (MGH, SS rer. Germ., 45), p. 8.

⁵⁴ *Ivi*, p. 9.

⁵⁵ Cf. *ivi*, IV 21, éd. cit., p. 212 : “His diebus cum pagani contra fidem murmurarent dicerentque Romam a diis in summo honore conseruatam, Christianis temporibus dehonoratam, Augustinus librum de ciuitate Dei scripsit, Orosius hystoriam suam texuit, Ieronimus ecclesiasticam hystoriam ab Eusebio scriptam transtulit duobusque libris appositis usque ad mortem Theodosii deduxit”.

Il en va de même pour Jean de Salisbury (1120-1180), lorsqu'il décrit les calamités qui eurent lieu sous l'empire de Caligula et renvoie à sa source dans les termes suivants :

« Haec Orosius fere ; cuius uerbis et sensu eo libentius utor quod scio Christianum et magni discipulum Augustini propter religionem fidei nostrae ueritati diligentius instituisse. Haec quidem possunt et apud alios historicos inueniri diffusius, qui tyrannorum atrocitates et exitus miseros plenius scribunt. Quae si quis diligentius recenseri uoluerit, legat ea quae Trogius Pompeius, Iosephus, Egesippus, Suetonius, Quintus Curtius, Cornelius Tacitus, Titus Liuius, Serenus et Tranquillus et alii historici, quos enumerare longum est, suis comprehenderunt historiis⁵⁶. »

Jean de Salisbury est un témoin excellent non seulement des raisons du succès médiéval des *Historiae*, comme synthèse des sources historiographiques précédentes, mais aussi de la façon par laquelle l'*auctoritas* augustiniennne se projeta sur Orose en lui assurant un rôle de premier plan parmi les historiens.

Tous les motifs qu'on a vus s'affirmer lentement à partir du VIII^e-IX^e siècles se trouvent confondus dans le court chapitre consacré à Orose dans le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais (vers 1190-1264). En se rattachant aux informations livrées par Sigebert, Vincent explique :

« Hic scripsit de hormesta mundi libros, de quibus in hoc opere multa inseruimus, diversis tamen locis, pro temporum congruentia. Hanc autem hystoriam de hormesta mundi scripsit, petente vel iubente Augustino, videlicet miserias et clades hominum ab initio peccati retexens, contra vaniloquia paganorum, qui presentia tempora velut malis extra solitum infestissima, ob hoc solum quod Christus coleretur, et ydola spernerentur, infamabant. Idem etiam scripsit apologeticum librum pro se contra heresim pelagianam, de quo hec pauca excerpti.⁵⁷ »

Même chez les lecteurs moins favorables à Orose, voire explicitement critique envers lui, cette conception, si lentement bâtie et si profondément ancrée dans la tradition médiévale, résiste. Loin de partager l'avis favorable de Jean de Salisbury et des autres, le franciscain Salimbene de Adam (1221-1288) écrivait :

« Notandum autem quod, sicut Osee inter prophetas et Marcus inter evangelistas et Ambrosius inter doctores, sic Orosius inter hystoricos gravis et

⁵⁶ Iohannes Sarisberiensis, *Policraticus* VIII 18, éd. par C. C. J. WEBB, Oxford, 1909, t. II, p. 363.

⁵⁷ Vincentius Bellovacensis, *Speculum historiale* XIX 6, *De Orosio et scriptis eius*, texte établi selon le ms. Douai, Bibliothèque Municipale, ms. 797 par l'Atelier Vincent de Beauvais, Centre de médiévistique Jean Schneider (ERL 7229) de l'Université de Nancy 2 (accessible en ligne sur <http://atilf.atilf.fr/bichard/>).

difficilis et obscurus habetur. [...] De Orosio autem sciendum est quod fuit Hispanus de civitate quadam parvula, que est iuxta mare, cuius nomen, cum prius scirem, nunc memorie non occurrit, et dicebatur Paulus Orosius. Sacerdos fuit et religiosus. Et sicut beatus Augustinus occasione paganorum libros de civitate Dei conscripsit, sic Orosius presbiter ex precepto beati Augustini historiam suam. Ideo dicit Gelasius papa, in decreto suo de authenticatione librorum: 'Item Orosium, etc.'⁵⁸ »

Bien que les *Historiae* soient obscures et difficiles, leur affiliation augustinienne, loin d'être évidente avant le IX^e siècle, n'est plus un fait que Salimbene puisse contester dans la seconde moitié du XIII^e siècle. Au fil des citations et des attributions, Orose a gagné une place non seulement stable dans le canon des auteurs chrétiens, ce qu'il obtint très tôt, mais aussi et contre tout espoir nourri de son vivant, une place indissociable de celle de l'évêque d'Hippone.

« Ne l'altra piccioletta luce ride
quello avvocato de' tempi cristiani
del cui latino Augustin si provide⁵⁹. »

Depuis les premiers commentateurs de la *Commedia*, on a proposé alternativement d'identifier le personnage évoqué par Dante (1265-1321) dans le ciel du Soleil avec Orose, Ambroise, Lactance et Marius Victorinus⁶⁰. Ces doutes n'ont peut-être pas raison d'être. L'histoire qu'on vient de reconstruire paraît certifier qu'Orose – écrivain latin, dont Dante juge la prose excellente⁶¹; "piccioletta luce", par rapport aux théologiens admis dans ce même ciel; "avvocato de' tempi cristiani", en raison du but apologétique de son ouvrage; finalement, auteur indissociable de son maître présumé, au point de pouvoir l'évoquer par le biais de la mention de l'autre – répond à cette périphrase beaucoup mieux que les autres selon les coordonnées qui furent de la tradition culturelle de Dante.

⁵⁸ Salimbene de Adam, *Chronica* 269, 6-9 et 22-27, éd. par G. SCALIA, Turnhout, 1998 (CCCM, 125), p. 283-284; cf. *supra* pour l'épître attribuée à Gélase.

⁵⁹ Dante Alighieri, *Commedia*, *Paradiso* X, 118-120, éd. par G. PETROCCHI, Firenze 1994.

⁶⁰ L'incertitude remonte aux premiers commentateurs, déjà l'ainsi dit *Ottimo Commento* proposant Ambrose et Orose comme possibilités équivalentes. Pour un point récent sur ce débat, voir O. LIEBERKNECHT, "L'avvocato de' tempi cristiani", *Par.* 10.118-120: Ambrose of Milan Reconsidered", in *Electronic Bulletin of the Dante Society of America*, 17 September 1996 (en ligne sur <http://www.princeton.edu/~dante/ebdsa/index>) e F. BAUSI, *Dante fra scienza e sapienza. Egesi del canto XII del 'Paradiso'*, Firenze, 2009, p. 187-189. Voir également G. BRUGNOLI, "I tempi cristiani di Dante", in *Id.*, *Studi danteschi. II. I tempi cristiani di Dante e altri studi danteschi*, Pisa, 1998, p. 9-30.

⁶¹ Cf. Dante Alighieri, *De vulgari eloquentia* II vi 7, éd. P. V. MENGALDO, in Dante Alighieri, *Opere Minori*, t. II, Milano-Napoli, 1979, p. 186: "alios qui usi sunt altissimas prosas, ut Titum Livium, Plinium, Frontinum, Paulum Orosium..."

5. Du Moyen Âge à l'époque moderne

Pour mesurer la longue durée de cette vision du lien entre Orose et saint Augustin, je me limiterai à mentionner deux exemples qui se situent à la limite du Moyen Âge strictement conçu. La version française du *De ciuitate Dei*, accompagnée d'un commentaire en vernaculaire, fut rédigée par Raoul de Presles entre 1371 et 1375, sur la commande du roi de France Charles V⁶². L'ouvrage, fort en vogue dès sa rédaction, connut un succès renouvelé dans la seconde moitié du XV^e siècle. Entre 1469 et 1473, Charles de Gaucourt, chambellan du roi de France Louis XI, se fit copier cette traduction et il voulut enrichir cette copie par un nouveau programme iconographique, dont il confia l'élaboration à Robert Gauguin, ministre général de l'ordre des Trinitaires, et l'exécution à Maître François, un artiste particulièrement réputé en ces années⁶³. La somptueuse enluminure sur deux registres qui ouvre le deuxième livre du traité accueille deux scènes en parallèle (fig. 3). Dans le registre supérieur, un savant païen interroge saint Augustin sur les causes des malheurs des Romains (cf. le phylactère: "Quare romani tanta mala paciuntur") et l'évêque répond en dénonçant l'idolâtrie diabolique des païens (cf. le phylactère: "Propter mala culpe perpetrata per vos sugestione demonum"), ce que donnent à voir les diabolins qui passent leur têtes derrière les statues en or des idoles. Dans le registre inférieur, un personnage identifié par Laborde avec Orose, habillé en ermite, annonce la catastrophe qui détruira Rome à cause de ses péchés (cf. le phylactère: "Roma destruetur propter peccata hominum") et sa prophétie est traduite visuellement par la joyeuse danse diabolique autour des murs d'enceinte de la ville et du Tibre. Cette image offre une version très simple mais d'autant plus efficace

⁶² L'exemplaire de dédicace pour le souverain est traditionnellement identifié avec les manuscrits Paris, Bibliothèque nationale de France, français 22912-22913. On lit encore la *Cité de Dieu* dans l'*editio princeps* imprimée à Abbeville en 1486; une édition est actuellement en préparation dans le cadre d'un projet ERC géré par le CNRS-ATILF. Sur le traducteur et commentateur voir R. BOSSUAT, "Raoul de Presles", in *Histoire littéraire de la France*, t. XL, Paris, 1974, p. 113-186.

⁶³ Sur la tradition manuscrite enluminée de la *Cité de Dieu* cf. A. DE LABORDE, *Les manuscrits à peinture de la Cité de Dieu de saint Augustin*, Paris, 1909, 3 voll. La thèse de S. DUNLAP SMITH, *Illustration of Raoul de Praelle's translation of St. Augustine's City of God between 1375 and 1420*, PhD Dissertation, New York University, 1974 ne prend pas en compte le dernier cycle français qui nous intéresse ici. Sur l'exemplaire commandité par Charles de Gaucourt (Paris, Bibliothèque nationale de France, français 18-19) voir F. AVRIL et N. REYNAUD, *Les manuscrits à peintures en France 1440-1520*, Paris, 1993, n° 16, p. 50-51 et LABORDE, *Les manuscrits à peinture, op. cit.*, vol. II, n° 54, pp. 397-416, tav. XLVII-LXIX. Voir aussi l'exécution du même sujet dans l'exemplaire postérieur Le Hague, Museum Meermano-Westreenianum, ms. 10 A 11, f. 41r (vers 1475-1480; Paris), tandis qu'il avait été réduit au seul registre supérieur dans l'exemplaire de Paris, Bibl. Sainte-Geneviève, ms. 246, f. 21r (vers 1476; Paris), les deux de responsabilité du même Maître François.

de la conception verbalisée par Sigebert de Gembloux, Otton de Freising et beaucoup d'autres après eux : saint Augustin qui "acutissime disertissimeque disputavit" et Orose qui combat les païens, dirait-on, sur le terrain et qui, en digne "avvocato de' tempi cristiani", oppose à leurs arguments son histoire catastrophique rythmée par le refrain de péché/vengeance. La solidarité, voire le jumelage entre l'*auctoritas* de saint Augustin et celle d'Orose proposé par cette enluminure ne fait que traduire la pratique du commentaire de Raoul de Presles qui, en puisant en grande partie à celui de Nicolas Trevet, complète normalement l'information historique du *De ciuitate Dei* en se référant aux *Historiae*.

Venons au second exemple. Le *Liber de scriptoribus ecclesiasticis* de Jean Trithème (1462-1516), plus connu pour sa *Polygraphia*, est considéré comme le premier répertoire bibliographique moderne. Imprimé à Bâle en 1494 par Johann Amerbach, l'ouvrage rassemble en ordre chronologique (un index alphabétique précède le texte) presque mille auteurs (y compris Trithème lui-même) et fournit pour chacun une notice biographique, la liste des œuvres attribuées, leur genre (*liber, epistulae, homeliae*), le nombre de livres et parfois les *incipit*⁶⁴. Voici la notice concernant Orose :

« Orosius presbyter, natione Hispanus, beati Augustinini quondam auditor, vir in diuinis scripturis eruditus, et in saecularibus litteris peritissimus, vita et conuersatione clarissimus fuit. Hunc beatus Augustinus pro discenda quaestione de natura animae ab Hispania ad se uenientem, ad sanctum Hieronymum in Bethleem Iudae miserat, ubi aliquantulum moratus, quaestionem pro qua uenerat luculenter didicit, et ad Hipponem remeans, reliquias protomartyris Stephani secum portauit. Ad hunc studiosissimum uirum plura extant beati Augustini opuscula et resolutiones uariae questionum scripturarum. Scripsit uero et ipse subiecta uolumina : Apologeticum ; Contra Pelagianos li. I ; De hormesta mundi cronica li. VII ("Praeceptis tuis parui be.") ; De ratione animae li. I ("Cum apud uos celesti") ; Epistolas plures ad Augustinum li. I ; Epistolarum quoque ad diuersos li. I ; In Cantica canticorum li. I. Claruit uita et doctrina illustris cum sancto Augustino, anno domini 420.⁶⁵ »

Cette courte notice mentionne plusieurs fois saint Augustin, en tant que maître d'Orose qui l'envoya chez saint Jérôme en Palestine où Orose reçut les reliques de saint Étienne, mais aussi comme son correspondant et même tout à fait gratuitement (dans la conclusion). Elle actualise le titre devenu

⁶⁴ Cf. B. H. BRESLAUER et R. FOLTER, *Bibliography: Its History and Development. Catalogue of an Exhibition Held at the Grolier Club from April 21 to June 6, 1981*, New York, 1984, p. 7.

⁶⁵ Johannes Trithemius, *Liber de scriptoribus ecclesiasticis*, Basileae, Amerbach, 1494, fol. 25r (texte vérifié sur l'exemplaire de la MGH-Bibliothek, cote : 4° Ca 90200R, accessible sur <http://www.mgh.de/bibliothek/digitale-bibliothek/trithemius/>).

ordinaire dans la tradition médiévale de “discipulus” en celui de “auditor”. Finalement, elle invoque comme témoignage de l'intimité des deux personnages les “opuscula et resolutiones uariae questionum scripturarum” adressés par l'évêque à l'historien, c'est-à-dire le *Contra Priscillianistas et Origenistas* authentique tout comme le *Dialogus* apocryphe. Le *Dialogus*, en effet, avait survécu à la première sélection des apocryphes augustinien effectuée par les humanistes italiens, comme le montre par exemple un manuscrit contenant des ouvrages augustinien réalisé en 1462-1463 et faisant partie de la commande de Cosimo il Vecchio à Vespasiano da Bisticci pour la nouvelle bibliothèque de la Badia Fiesolana⁶⁶; de là, l'attribution du *Dialogus* à saint Augustin s'est transmise jusqu'aux premiers doutes des Mauristes et à l'oubli de nos jours.

6. Conclusions

Résumons les quelques données examinées. Les sources de l'Antiquité tardive et jusqu'au VIII^e-IX^e siècles demeurent évasives à l'égard du rapport entre Orose et saint Augustin, fidèles peut-être en cela à la vérité historique de ce rapport qui demeure toutefois pour nous impossible à récupérer. Normalement, on se contente de faire référence au voyage en Palestine d'Orose voulu par saint Augustin, à la *translatio* des reliques de saint Étienne et éventuellement à la querelle sur les Priscillianistes. Par ailleurs, si leurs ouvrages font déjà partie intégrante du canon des *auctoritates* chrétiennes, cela n'implique aucun rapprochement ni le fait d'y voir les deux facettes d'un même programme apologétique et historiographique. Les sources de cette époque ont plutôt tendance à les séparer en se tenant en cela au partage disciplinaire entre théologie et histoire, ce que la tradition manuscrite reflète tout au long du Moyen Âge. A l'époque carolingienne, au plus tard, commencent à circuler des textes apocryphes comme le *Dialogus*. L'identification des deux personnages que ce texte propose, déjà au IX^e s., avec Orose et saint Augustin à la fois témoigne et alimente une vision différente et plus romanesque de leurs rapports. A la même période, sans qu'on puisse établir un rapport de dérivation dans un sens ou dans l'autre, Orose gagne le statut de disciple de saint Augustin, qu'il garde de manière stable dans la tradition postérieure. La présentation des *Historiae* comme mise en forme historiographique du projet apologétique augustinien, voire comme émanation directe de l'évêque d'Hippone, semble s'affirmer à partir du début du XII^e siècle. Cela transpose le lien entre les deux

⁶⁶ Firenze, Biblioteca Medicea-Laurenziana, fies. 15. Le *Dialogus* y figure aux fol. 92r-100r parmi d'autres écrits augustinien antihérétiques. Sur ce manuscrit, enluminé par le Maître de Fiesole, voir *Gli Umanisti e Agostino. Codici in mostra*, éd. par D. COPPINI e M. REGOGLIOSI, Firenze, 2001, n° 39.

auteurs du plan biographique à leurs œuvres, tout en s'appuyant sur la pratique séculaire de s'approvisionner aux deux selon les nécessités. Une telle transposition contribue à renforcer ultérieurement la prééminence d'Orose dans le domaine historiographique et cela malgré les perplexités de certains lecteurs plus critiques. Cet héritage sera développé au Bas Moyen Âge et à l'époque moderne par des biais divers, des notices biographiques aux commentaires du *De ciuitate Dei*.

Ce cadre schématique est évidemment provisoire, tout élément étant susceptible de précisions ultérieures. Par ailleurs, cette reconstruction ne touche pas encore aux facteurs qui pourraient avoir favorisés les glissements successifs qu'on a signalés. De façon très générale, on pourra considérer la plus grande attirance des *Historiae* par rapport au *De ciuitate Dei* augustinien. Cette attirance n'est pas seulement d'ordre historiographique, en raison de la plus vaste information historique d'Orose et de la simplicité relative de sa réélaboration du dispositif des quatre règnes. De fait, le schéma augustinien des six âges connaît une fortune durable au long du Moyen Âge, tout en étant souvent contaminé avec le modèle des quatre règnes et d'autres⁶⁷. L'attirance des *Historiae* est aussi d'ordre idéologique, leur orientation s'accordant davantage à la célébration de la *christianitas* et des pouvoirs politiques à sa tutelle. L'histoire du postulat de l'entente entre Orose et saint Augustin nécessite alors une confrontation avec l'histoire parallèle de la réception médiévale, voire de la réinvention médiévale, de la notion de *ciuitas Dei*.

Les mises au point progressives de l'entente présumée entre Orose et saint Augustin ne peuvent certainement pas se réduire à la traduction d'une histoire autre, notamment une histoire de la pensée politique : chaque ordre de phénomènes possède sa propre diachronie et des facteurs de nature différente peuvent, en se combinant, produire des résultats convergents. Pour faire un exemple, le *Dialogus* serait difficilement explicable comme le reflet d'une préoccupation d'ordre politique : son assemblage répond à une exigence de vulgarisation et peut-être doctrinale, visant à la consolidation des articles concernant avant tout la *quaestio* trinitaire, et l'identification du "percotans" et du "respondens" avec Orose et saint Augustin peut bien avoir été innocente. Néanmoins, son impact fut durable et ce texte devint l'une des chevilles de la réécriture des rapports entre ces auteurs et leurs œuvres au tournant des VIII^e et IX^e siècles. On pourra alors souligner la coïncidence chronologique entre ce premier glissement et ceux concernant la notion de *ciuitas Dei* à cette même époque. La "métamorphose", pour le

⁶⁷ Sur cet argument je me permets de renvoyer à E. BRILLI, "As Formas da História. A doutrina agostiniana das seis idades do mundo e algumas de suas visualizações no século XII", *Revista de História*, 165 (2011), 2, p. 121-150.

dire avec Étienne Gilson, va notamment dans le sens de l'institutionnalisation et de la sécularisation d'une idée qui chez saint Augustin se voulait, tout au contraire, transhistorique⁶⁸. Dans le cadre culturel carolingien du Saint Empire romain, le providentialisme romanisant des *Historiae* offrait alors un instrument idéologique et un récit téléologique de l'histoire séculière qu'on aurait cherché en vain chez le Père de l'Église. L'entente présumée entre ces auteurs et l'inscription conséquente des *Historiae* dans la filière augustinienne venaient peut-être donner une légitimation ultérieure à la reprise du système d'Orose (providentialisme de l'Empire, modèle de la *translatio*, etc.), en le présentant comme fidèle à la pensée de l'évêque d'Hippone, voire comme son émanation directe. Ensuite, lorsqu'on reconsidère les auteurs cités, on pourra remarquer une certaine proximité idéologique entre eux. Fréculf de Lisieux, partisan de la politique impériale de Louis le Pieux et Judith de Bavière; Sigebert de Gembloux, défenseur de l'empereur Henri IV dans la querelle des investitures et censeur de la politique de Grégoire VII dans son *Épître à Hermann*; Otton de Freising et Dante Alighieri, dont les positions philo-impériales sont trop connues pour y insister d'avantage... L'entente entre Orose et saint Augustin n'est certainement pas le monopole des certains mais un acquis stable de la tradition culturelle médiévale après le tournant carolingien; cependant, une fois la voie césaro-papiste carolingienne entrée en crise, il n'est pas surprenant de constater que cet argument fut particulièrement cher à ceux qui tenaient à voir reconnu le rôle de l'Empire, antique et contemporain, dans l'accomplissement historique de la Chrétienté.

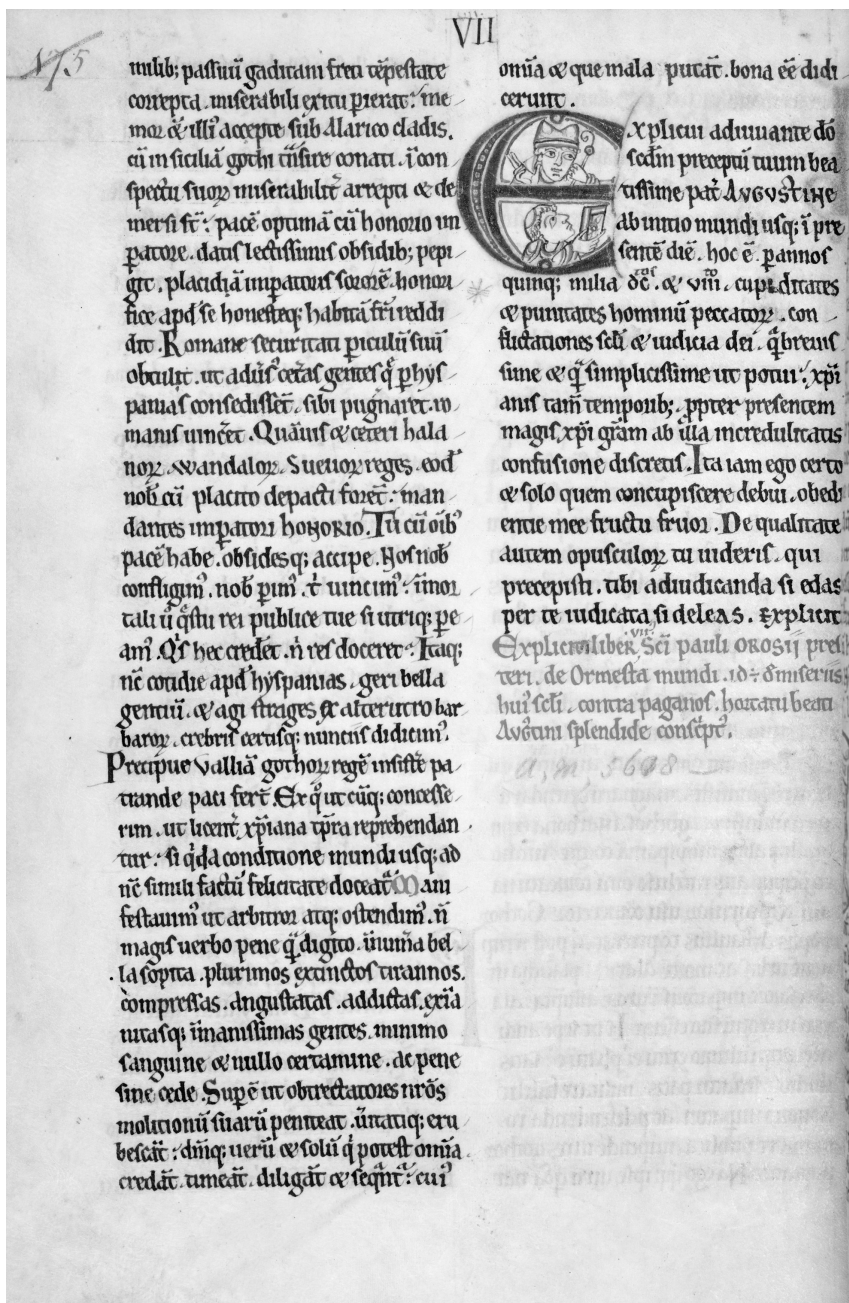
Les enluminures représentant le don des *Historiae* qui ont ouvert la voie à cette enquête, loin d'être naïves et de traduire passivement le texte d'Orose, donnent corps au postulat de l'entente entre Orose et saint Augustin dans la tradition culturelle médiévale (fig. 1-2). Plus précisément, ces images en encadrent le moment de la pleine maturité: l'une, au XII^e siècle quand, après les premiers pas entre le VIII^e et le IX^e siècle, ce postulat se cristallise; l'autre, au XV^e siècle, quand il fut consigné à l'érudition moderne dans la forme destinée à être remise en cause par les études du XX^e siècle. Ce postulat fut en effet élaboré progressivement jusqu'à envisager, non plus Eusèbe et Orose, comme le faisait Isidore, mais saint Augustin et Orose comme un couple fondamentalement cohérent. Au jour de cette histoire, non seulement l'entente présumée mais également la hiérarchie entre Orose et saint

⁶⁸ La référence est au séminaire donné à l'Université de Louvain en 1952 et publié comme É. GILSON, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Paris, 1952. Sur l'institutionnalisation de la *ciuitas Dei* ainsi que sa matérialisation dans l'espace-église, toujours en rapport métonymique avec l'Église, cf. D. IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, Paris, 2006.

Augustine mise en scène dans ces images par leurs postures, gestes et habits se chargent d'une ambivalence profonde. Les *Historiae*, offertes par Orose agenouillé et bénies par saint Augustin, contribuèrent à rendre possible les distorsions médiévales de la pensée du Père de l'Église, d'abord en favorisant la sécularisation de la notion augustinienne de *ciuitas Dei*; puis, après la Réforme grégorienne, en soutenant les tentatives multiples pour mettre en valeur le rôle de l'Empire et plus généralement des pouvoirs séculiers dans une *ciuitas Dei*-Chrétienté désormais sous l'hégémonie de l'Église.

Summary

Though, since the second half of the 20th c., scholars have underlined the important differences which separate Orosius' theological and historiographical approach from that of Augustine, Orosius indeed "benefited very greatly from the general assumption that his *Historiae* was an indispensable complement to the *City of God*" (Hillgarth). This article aims to investigate the history of this "general assumption". In fact, this point seems to be absolutely secondary, if not unknown, in the most ancient sources. Only later, some anonymous works, such as the *Dialogus quaestionum LXV* (attested from the 8th-9th c.) and a biographical note on Orosius (attested from the 11th c.), started to underline the personal relationship linking these *auctoritates*, as well as to praise the Augustinian patronage of the *Historiae*. The *topos* of their nearness and mutual agreement appears to be definitively established, both in texts and images, during the 12th c. and then transmitted to the modern erudition. The conclusions point out the issues at stake of this cultural *topos* with regards to the conception of the Christianity and the role of political power in it.



London, British Library, Burney 216, fol. 88v, col. b.

XII^e s., II^e ou III^e quart; France.

Orosius, *Historiae* VII 19. Lettrine 'E' historiée: Orose donne le manuscrit des *Historiae* à saint Augustin qui le bénit.



Tours, Bibliothèque Municipale, ms. 973, fol. 1r, col. a.

XV^e s. *ineunte*; France.

Orosius, *Historiae* I 1. Enluminure d'une colonne sur 13 lignes : Orose donne le manuscrit des *Historiae* à saint Augustin.



Pour une histoire de la tradition imprimée du *De duabus Christi naturis* de Maxime le Confesseur*

Katrien LEVRIE

(Leuven)

1. Introduction

Le petit traité de Maxime le Confesseur sur la double nature du Christ (CPG 7697.13)¹ a été clairement en vogue pendant la période byzantine et post-byzantine, comme en témoigne le grand nombre de manuscrits qui contiennent ce texte². En préparant l'édition critique du *De duabus Christi naturis*, nous avons constaté qu'il existait, à côté des manuscrits, une riche tradition imprimée, qui se présente sous diverses formes. En effet, ce petit texte a connu un grand succès à partir de la période humaniste et il a été édité et traduit plusieurs fois. L'édition la plus récente, c'est-à-dire celle de François Combefis, telle qu'elle a été republiée par Jacques-Paul Migne³, donne les dix chapitres transmis par la plupart des manuscrits, avec l'ajout, toutefois, dans le premier chapitre du texte, d'une phrase sur la doctrine de Macédonius, qui se retrouve seulement dans trois manuscrits⁴. Le texte a en outre été édité (en 1692 par Dosithée de Jérusalem) sous une forme où les dix chapitres sont alternés avec de longs extraits antilatins, dus à la plume

* Nous aimerions remercier Caroline Macé et Reinhart Ceulemans pour leurs remarques sur le contenu du présent article, et également Céline Szeceł et Marie-Rose Van Ael pour leur révision de l'article au niveau de la langue.

¹ CPG = M. GEERARD et al., *Clavis Patrum Graecorum*, Turnhout, 1974-2003.

² Pour le moment, nous avons recensé 88 témoins qui contiennent ce texte. La collation des témoins est déjà achevée, sauf pour deux manuscrits du Mont Athos, dont nous n'avons pu obtenir de reproductions: *Esphigmenou* 95 (*Lampros* 2108) (s. XVIII) et *Lavra M* 133 (*Eustratiades* 2146) (a. 1578).

³ J.-P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus seu Bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium ss. Patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum sive latinorum, sive graecorum. Series Graeca*, 91, Paris, 1865, col. 145-149.

⁴ Cette phrase (Ὁ Μακεδόνιος ... διαβεβαίωσεν) se trouve dans les trois manuscrits suivants: le *Matritensis*, *Bibliotheca Nationalis* 4749 (O-18) (a. 1555), le *Parisinus*, *Supplementum graecum* 8 (s. XII) et le *Venetus*, *Marcianus graecus* 139 (s. XI-XII). Elle est probablement inauthentique.

de Théodore Agallianos⁵ (env. 1400-1474). Il existe cinq manuscrits⁶ qui présentent ce texte sous cette même forme. Cet article a pour but de donner un aperçu de l'histoire des éditions imprimées de ce petit traité dogmatique. Vu que notre édition critique du texte n'est pas encore achevée, nous utiliserons, pour toutes les références et les comparaisons, l'édition du texte dans la *Patrologia Graeca* de Jacques-Paul Migne (MIGNE 1865, PG 91, col. 145-149), que nous donnons en appendice à la fin de cet article⁷.

2. Les éditions du *De duabus Christi naturis*

a. Une traduction latine (1605)

Le *De duabus Christi naturis* a été imprimé pour la première fois dans la traduction latine de treize opuscules de Maxime le Confesseur⁸, préparée par le Jésuite espagnol Francisco Torres (Franciscus Turrianus) (1509-1584)⁹ et parue à titre posthume à Ingolstadt en 1605 (elle a été rééditée

⁵ Théodore Agallianos était théologien, écrivain et copiste à Constantinople au ^{xv}e siècle. Il était hiéromnémon, garde des archives sacrées, au patriarcat de Constantinople et est devenu plus tard, sous le nom de Théophane, évêque de Médie. Agallianos était fortement anti-unioniste et a écrit maintes œuvres dirigées contre les Latins et les hérésies. Pour plus d'informations sur ce personnage, voir l'étude détaillée de Chr. Patrinelys (Ο Θεόδωρος Αγαλλιανός ταυτιζόμενος πρὸς τὸν Θεοφάνην Μηδείας καὶ οἱ ἀνέκδοτοι λόγοι του, Athènes, 1966) et l'article récent de M.-H. Blanchet qui contient des actualisations à l'étude de Patrinelys (« Bilan des études sur Théodore Agallianos (1966-2011) », *Ο Εξαριστής* (volume en l'honneur de Christos Patrinelys), 28 (2011), p. 25-48). Voir également notre article (K. LEVRIE, « Le *Florilegium patristicum adversus Latinos* de Théodore Agallianos. Remarques préliminaires à une édition critique », à paraître dans *Medioevo Greco*, 13 (2013)).

⁶ Il s'agit des témoins suivants : l'*Atheniensis*, *Ethnikè Bibliothèkè, olim Constantinople, Metochion tou Panagiou Taphou* 204 (a. 1598), l'*Athous, Lavra M* 133 (*Eustratiades* 2146) (a. 1578), le *Leukosia, Bibliothèkè tès Archiepiskopès Kuprou, codex* 34 (s. ^{xv}), le *Monacensis graecus* 256 (s. ^{xv}) et le *Parisinus graecus* 1218 (s. ^{xv}).

⁷ Vu que notre édition critique du *De duabus Christi naturis* est encore en cours, la publication d'un appareil critique contenant toutes les variantes de la tradition manuscrite serait un peu précipitée. Afin de présenter le matériel disponible d'une manière claire et synoptique, nous avons opté, dans cet article, pour le format d'un appareil critique ne contenant que les variantes pertinentes pour notre argumentation. En plus, nous avons éliminé les leçons de Migne qui sont en opposition avec la tradition manuscrite, comme par exemple l'emploi systématique de ὡς devant les participes. Une explication des sigles employés se trouve en appendice.

⁸ L'édition latine de Torres contient les opuscules (CPG 7697) dans cet ordre : 1-5, 7, 6, 14, 8, 9, 25, 18 et 13.

⁹ Pour des éléments biographiques, voir : C. GUTIERREZ, *Españoles en Trento*, Valladolid, 1951, p. 446-473 ; H. JEDIN, « Torres, Francisco », dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, éd. J. HÖFER et K. RAHNER, 10, Freiburg, 1965, col. 258. Pour des informations concernant ses activités éditoriales, voir entre autres : C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de*

en 1615)¹⁰. Dans l'index, le traité sur les deux natures est annoncé comme étant le treizième opusculum de l'édition (p. 149-153) et il porte comme titre: *Sanctus Maximus. De duabus naturis domini et dei salvatoris nostri Iesu Christi, & quod Arius & Nestorius in Theologia, & Incarnatione, contra atque Sabellius, & Eutyches sentiunt*, ce qui correspond à ce que nous avons trouvé dans la plupart des manuscrits grecs¹¹. Torres ne nous dit pas de quel(s) manuscrit(s) il s'est servi. On sait qu'il a habité à Rome au début des années 1540 et le professeur Santo Lucà pense pouvoir identifier sa main dans les notes écrites en latin et en grec en marge du *Vaticanus graecus 1502* (s. XI-XII), notre *Vat* (les marges du *De duabus Christi naturis* ne portent cependant pas de notes)¹². Si l'on compare le texte latin, que, pour la facilité du lecteur, nous donnons dans son intégralité à la fin de cet article, avec les manuscrits grecs, on observe un certain nombre de correspondances entre la traduction de Torres et les manuscrits *M Mon Sin*.

7-10 'Ο Μακεδόνιος...διαβεβαιού] *om. Torres plurimi codd.* 16-17 Πῶς...
ἐμπάλιν] *om. A P* "Η...ἐμπάλιν] ἡ ταυτότης οὐσιῶν *F Vat*, ἡ ταυτότητα
οὐσίας καὶ ἑτερότητα προσώπων ἢ προσώπων ταυτότητα καὶ ἑτερότητα
οὐσιῶν *O Par Scor, om. Torres M Mon Sin* 19 ὑποστάσεις] *personas Torres*
23 προσώπου ἦτοι ὑποστάσεως] *hypostasis sine persona Torres* 26 ἐπὶ τοῦ
ἐνὸς τῆς ἁγίας Τριάδος] *in incarnatione Torres*, καὶ ἐπὶ τῆς οἰκονομίας *A P*,
ἐπὶ τῆς οἰκονομίας *M Mon*, ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ *Sin* 32 διαφορά] *naturarum*
add. Torres 34 οὐχ] *om. Torres M Mon Sin* 35 λέγοντα] *praedicantem*
Torres 36 οὐχ] *om. Torres M Mon Sin* 37 τὴν φυσικὴν διαφορὰν] *differentiam*
substantiarum Torres λέγοντα] *confitentem Torres*, γνωρίζοντα *F* 39
οὐχ] *om. Torres A Mon P Sin* 40 λέγοντα] *praedicantem Torres* 41 οὐχ ὡς
μὴ] *om. Torres A Mon P Sin* 42 ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ] *om. Torres* 52 μὴ] *om.*
Torres Vat^{h.c.} 63 τὴν...κρατεῖ] *hic regiam, & omni reprehensione, & macula*
carentem fidem tenet Torres, τὴν ὁρθόδοξον καὶ ἀμώμητον πίστιν κρατεῖ *O*
Par Scor 65 ὁ θεῖος] ἁγίος *Sin, om. Torres plurimi codd.* 68 ἀναιροῦντας]
post διαφορὰν transp. Torres plurimi codd.

La traduction de Torres est très littérale et beaucoup des 'différences' par rapport au texte grec peuvent s'expliquer par un choix ou par une erreur du

Jésus, VIII, Bruxelles, 1898, col. 113-126; O. KRESTEN, « Zu Griechischen Handschriften des Francisco Torres SJ », *Römische Historische Mitteilungen*, 12 (1970), p. 179-196.

¹⁰ Sancti Maximi Confessoris, *Contra monothelitas et acephalos, opuscula tredecim. Nunc primum in lucem prolata. Interprete Francisco Turriano Societatis Iesu - non haec sunt edita ab illo, sed quasi de domini funere rapta sui. Emendaturus, si licuisset, erat*, Ingolstadii, 1605.

¹¹ Περὶ τῶν δύο φύσεων τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· καὶ ὅτι Ἀρειοὺς μὲν καὶ Νεστόριοι, τὸν τε τῆς θεολογίας καὶ τῆς οἰκονομίας λόγον (διαιροῦσι)· Σαβέλλιος δὲ καὶ Εὐτυχῆς, ἀπεναντίας τούτων συγχέουσιν. (Le verbe διαιροῦσι n'est pas toujours présent.)

¹² Nous voudrions remercier le professeur Santo Lucà qui a examiné tous les témoins susceptibles d'avoir été employés par Torres.

traducteur (par exemple, « omni reprehensione, & macula carentem » peut s'expliquer comme une traduction, certes un peu redondante d'ἀμώμητον). La proximité avec le manuscrit de Munich (*Mon*) semble toutefois assez sûre, mais il faudrait étayer cette constatation par une comparaison entre la traduction latine et les autres opuscules contenus dans ce manuscrit.

Après la traduction latine du traité sur les deux natures suit cette phrase de l'éditeur :

« *Inter adversaria Turriani reperimus etiam sequentes haereticorum et Ecclesiae orthodoxae antitheses, quod ad pietatis dogmata attinet. Ex Graeco conversae sunt a clarissimo Turriano, non tamen adscripto auctoris nomine. Nos propter similitudinem argumenti, his decem sancti Maximi capitibus subiungere volumus.* » (p. 153)

Cet avertissement est à son tour suivi par un nouveau traité intitulé *Antitheses haereticorum et ecclesiae orthodoxae circa nonnulla fidei dogmata* (incipit « Sabellius unam quidem naturam confitetur »)¹³. Dans son avertissement, l'éditeur mentionne que, dans les notes de Torres, ces antithèses se trouvent juste après le texte du *De duabus Christi naturis*. Torres n'a toutefois pas mentionné l'auteur de ces antithèses, mais à cause de la ressemblance de contenu, l'éditeur a décidé de les ajouter aux dix chapitres de Maxime.

L'éditeur mentionne aussi, à la fin de la table des matières, que Torres a également traduit la *Disputatio cum Pyrrho* (CPG 7698), mais qu'il ne l'a pas insérée dans cet ouvrage puisque l'opuscule en question avait déjà été repris par le cardinal Baronius dans l'appendice au huitième tome de ses *Annales Ecclesiastici*¹⁴.

b. L'édition de 1619

En 1619, le philologue hollandais Johannes van Meurs (Ioannes Meursius)¹⁵ (1579-1639) publie à Leyde son *Variorum divinorum liber*

¹³ Le même texte se trouve également dans un ouvrage intitulé « Collectanea de quibusdam haeresibus, earumque auctoribus » dans *Monumentorum ecclesiasticorum et historicorum sive Lectionum antiquarum Canisii. Cum Observationibus praevis adjectisque Notis Jacobi Basnagii*, tomi II, pars III, Wetstein, 1725, p. 50-51. Il ne semble pas qu'il s'agisse d'une œuvre de Maxime le Confesseur. Nous n'avons toutefois pas pu déterminer qui est le véritable auteur de ces définitions, mais à cause de quelques éléments internes (comme par exemple le terme 'Iconomachi' (p. 158) qui renvoie à l'iconoclasme, phénomène qui s'est produit dans la période après Maxime (VIII^e siècle)), nous pouvons en tout cas exclure la paternité de Maxime.

¹⁴ « Disputatio S. Maximi cum Pyrrho », dans *Annales ecclesiastici auctore Caesare Baronio Sorano ex Congregatione Oratorii S. R. E. Presbytero Card. tit. SS. Nerei et Achillei et Sanctae Apostolicae Sedis Bibliothecario*, éd. C. BARONIUS, VIII, Roma, 1599, p. 677-706.

¹⁵ Pour des informations biographiques, voir : BRUGMANS, « Meursius, Johannes », dans *Nieuw Nederlandsch biografisch woordenboek*, éd. P. C. MOLHUYSEN - P. J. BLOK, 7, Leiden, 1927, p. 872-873 ; C. L. HEESAKKERS, « Te weinig koren of alleen te veel kaf? Leiden's

*unus*¹⁶. Cette œuvre contient une édition du texte grec du *De duabus Christi naturis* (p. 127-130), mais attribuée à Timothée de Constantinople : Τιμοθέου, Πρεσβυτέρου Κωνσταντινουπόλεως, Περὶ τῶν προσερχομένων τῇ ἀγίᾳ ἐκκλησίᾳ, Λόγος α΄. Τοῦ αὐτοῦ, Περὶ τῶν δύο φύσεων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. La première œuvre est en fait le *De iis qui ad ecclesiam accedunt* (CPG 7016)¹⁷, également connue sous le titre de *De receptione haereticorum* et attribuée au prêtre Timothée de Constantinople (vi^e-vii^e siècles). L'édition de Meursius semble être la première édition en grec du *De iis qui ad ecclesiam accedunt* (p. 113-126)¹⁸.

L'ouvrage de Meursius contient les œuvres suivantes : l'*Homilia IX in transfigurationem* de Cyrille d'Alexandrie (CPG 5253), le *Sermo I in annuntiationem s. Mariae* d'Anastase d'Antioche (CPG 6948), l'*Homilia de humana vita et de defunctis* d'André de Crète (CPG 8192), le *De libero arbitrio* de Méthode d'Olympe (CPG 1811) et la première édition de l'*Oratio dialectica de pane Graecorum mystico et latinorum azymo* d'Hilarion de Vérone (PG 158, col. 977-984). Les œuvres de Timothée sont intercalées entre les écrits de Méthode et d'Hilarion. A la fin du livre se trouvent encore une note au lecteur (p. 144) et une liste de notes (p. 145-148), dont trois concernent notre texte.

L'édition même nous fournit peu de renseignements quant à la provenance du manuscrit de base employé pour l'établissement du texte. La seule indication se trouve dans la note au lecteur et plus particulièrement dans la phrase : « Andreae vero, et Methodij, ac Timothei, quae sequuntur, ab Andrea Schotto habeo, Musis adiuuandis nato »¹⁹. Il pourrait donc s'agir d'un manuscrit reçu du philologue flamand André Schott²⁰. Dans ses *Travaux préparatoires à l'édition critique des œuvres de S. Maxime le Confes-*

eerste Noordnederlandse filoloog Joannes Meursius (1579-1639) », dans *Miro Fervore. Een bundel lezingen & artikelen over de beoefening van de klassieke wetenschappen in de zeventiende & achttiende eeuw*, éd. M. SIMONS - R. J. LANGELAAN, Leiden, 1994, p. 13-26.

¹⁶ I. MEURSIUS, *Variorum divinarum liber unus. In quo auctores Theologi Graeci varii antehac nunquam vulgati*, Leiden, 1619.

¹⁷ Le texte de Meursius ne correspond pas complètement au texte contenu dans la PG 86 (col. 11-74). En fait, il ne s'agit que d'une partie du *De iis qui ad ecclesiam accedunt*.

¹⁸ Cf. F. L. CROSS - E. A. LIVINGSTONE, « Timothy », dans *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, éd. F. L. CROSS - E. A. LIVINGSTONE, London, 2005, p. 1379.

¹⁹ MEURSIUS 1619, p. 144.

²⁰ Cf. F.-N.-J.-G. BAGUET, *Notice biographique et littéraire sur André Schott*, Bruxelles, 1849 (Mémoires de l'Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Belgique, 23) ; E. REGNARD, « Schott (André) », dans *Nouvelle biographie générale depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours, avec les renseignements bibliographiques et l'indication des sources à consulter*, éd. J. G. F. HOFER, 43, Paris, 1864, col. 585-588.

seur, G. Mahieu admet qu'il n'a pas pu déterminer l'origine du manuscrit de Meursius²¹ :

« Il est peu probable que la maigre indication que nous donne l'éditeur suffise à nous permettre d'identifier son manuscrit. S'agit-il seulement d'un manuscrit ? Ou bien d'une copie de Schott ? Meursius l'a-t-il gardé ou bien renvoyé au philologue jésuite ? La bibliothèque royale [de Bruxelles], dont la partie la plus importante du fonds grec est constitué par la collection de Schott, ne contient notre traité dans aucun de ses manuscrits. D'autres bibliothèques possèdent également des manuscrits de Schott : Görlitz, Groningen, Oxford, Stockholm (Archives) et Paris (Bibl. nat.). Aucun manuscrit de ces bibliothèques ne contient notre traité sous le nom de Timothée, ni avec une autre attribution à la suite d'une œuvre de Timothée. »

Malgré cet aveu d'échec de la part de Mahieu, nous allons, à notre tour, essayer de trouver le manuscrit qu'a utilisé Meursius. Les caractéristiques les plus frappantes dont nous devons tenir compte pour repérer ce manuscrit sont les suivantes : (1) le texte est attribué à Timothée de Constantinople, (2) Meursius a publié le *De duabus Christi naturis* comme un texte continu, sans subdivision en chapitres, (3) la phrase sur Macédonius manque (ce qui est le cas dans presque tous les manuscrits grecs examinés), et (4) le chapitre β' est omis.

L'attribution à Timothée est étrange et ne se trouve dans aucun témoin connu. La plupart des manuscrits désignent Maxime le Confesseur comme auteur, à l'exception de trois manuscrits, qui prétendent que l'œuvre en question est de Léonce de Byzance (vi^e siècle)²². S'agit-il d'une erreur de l'éditeur ou bien a-t-il trouvé cette attribution dans un manuscrit aujourd'hui disparu ? Une troisième explication doit également être envisagée : le manuscrit utilisé par Meursius pouvait comporter la mention τοῦ αὐτοῦ au début de notre texte, ce qui aurait pu provoquer une erreur d'attribution (soit déjà dans le manuscrit lui-même, soit de la part de Meursius). Or, huit manuscrits contenant le *De duabus Christi naturis* contiennent également le *De iis qui ad ecclesiam accedunt* de Timothée de Constantinople. Tous ces manuscrits attribuent cependant le traité explicitement à Maxime le Confesseur, à l'exception du *Mediolanensis, Ambrosianus graecus 1041 (H 257 inf.)* (s. XIII) (τοῦ αὐτοῦ)²³ et du *Vaticanus graecus 1187 (a. 1574)* (sans

²¹ G. MAHIEU, *Travaux préparatoires à une édition critique des œuvres de S. Maxime le Confesseur*, Louvain, 1957, p. 99-100 (dissertation).

²² Nous préparons un article sur ce sujet.

²³ Pour une description du contenu de ce manuscrit, voir B. ROOSEN, *Epifanovitch Revisited. (Pseudo-)Maximi Confessoris Opuscula varia: a critical edition with extensive notes on manuscript tradition and authenticity*, I, Leuven, 2001, p. 116-118 (dissertation).

attribution)²⁴. Dans ce dernier cas, notre texte sur les deux natures précède le *De iis ad ecclesiam accedunt*, tandis que dans le *Mediolanensis* il le suit, mais pas immédiatement. En outre, dans le manuscrit de Milan, les titres sont indiqués de façon si peu claire qu'il est facile d'en sauter un. Le texte du *De duabus Christi naturis* se trouve aux folios 34v-35r et est précédé du traité de Timothée (fol. 30-32), du *De Sancta Ecclesia* (fol. 32-33) de Marcellus Ancyranus (CPG 2802) et d'un texte intitulé Μαξίμου μοναχοῦ καὶ ὁμολογητοῦ ἐκ τῶν ἐπιστολῶν αὐτοῦ, περὶ αἰρεσιάρχων²⁵ (fol. 33-34v). Cependant, les titres des deux petits ouvrages qui sont insérés entre le texte de Timothée et celui de Maxime sur les deux natures n'ont pas été indiqués d'une manière très nette. Ainsi il nous semble probable que Meursius ait pu ne pas remarquer que le texte de Timothée ne précédait pas directement le texte de Maxime et qu'il ait donc pensé que le τοῦ αὐτοῦ renvoyait à Timothée.

On pourrait donc émettre l'hypothèse que le manuscrit de Milan ait servi de base à l'édition de Meursius²⁶. Encore faut-il que cela soit corroboré par les trois autres caractéristiques que nous avons mentionnées plus haut.

De tous les manuscrits qui contiennent le *De duabus Christi naturis*, il n'y en a que trois qui omettent ce chapitre β'. Il s'agit des témoins suivants: le *Mediolanensis*, le *Vaticanus graecus* 1187 et le *Scorialensis*, *Real Biblioteca*, Y.II.7 (*Andrés* 262) (s. XIII)²⁷.

Dans l'apparat ci-dessous, nous avons intégré les variantes du texte de Meursius et celles de ces trois manuscrits.

3 τρεῖς *Med S V*] *om. Meursius* 6 καὶ¹ *Med S*] *om. Meursius V* καὶ³ *Med S*] *om. Meursius V* 7-10 Ὁ Μακεδόνιος...διαβεβαιοῦ] *om. Meursius plurimi codd.* 10 ἁγίας *Meursius S*] *om. Med V* 15 ἀσύγχυτον *V Med S*] σύγχυτον *Meursius* 16-27 Πῶς...κηρύττειν] *om. Meursius Med S V* 28 οὐ *S*] *om. Meursius Med V* 29 ἀλλὰ] καὶ *Med S, om. Meursius V* τοῦ μὲν] *transp. Meursius Med S V* 30 δὲ] *post δια² transp. Meursius Med S V* 31-33 οὕτω...

²⁴ Nous tenons à remercier le professeur Francesco D'Aiuto pour nous avoir envoyé une description du *Vaticanus graecus* 1187.

²⁵ Dans sa description du *Mediolanensis*, Roosen signale que ce texte n'a rien à faire avec Maxime le Confesseur. En effet, le milieu du texte est constitué d'extraits du *De haeresibus ad Epiphaniū* (CPG 7820) de Georges hiéromoine (VII^e siècle) et est entouré d'un exposé historique (ROOSEN 2001, p. 118, n. 25).

²⁶ Le titre du *De iis qui ad ecclesiam accedunt* qui figure dans l'édition de Meursius, ne correspond toutefois pas exactement à celui du *Mediolanensis*. Meursius a: Τιμοθέου, πρεσβυτέρου Κωνσταντινουπόλεως, Περί τῶν προσερχομένων τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ, tandis que le manuscrit porte: Τιμοθέου πρεσβυτέρου Κωνσταντινουπόλεως. Περί διαφορᾶς τῶν προσερχομένων τῇ ἁγίᾳ τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίᾳ. Cette différence pourrait s'expliquer comme une simplification de la part de l'éditeur.

²⁷ Nous laissons de côté le *Vaticanus graecus* 1700 (s. XIV), car il s'agit d'un témoin fragmentaire ne contenant que quatre chapitres.

ὁμολογεῖται *Med S*] *om. Meursius V* 34 οὐχ] μὴ *Meursius Med V, om. S* κηρύττοντα] ὁμολογοῦντα *Meursius Med S V* 35-36 ἀλλ'...γνωρίζοντα] *om. Meursius V* 35 ἀλλ' ὡς μὴ λέγοντα] *om. Med* τήν²] *μηδὲ praem. Med S* 36 οὕτω] οὕτως *Med S* καὶ] *om. Med S V* οὐχ ὡς γνωρίζοντα] μὴ λέγοντα *Med*, λέγοντα *S* 37 τήν¹ *Med S*] *μηδὲ praem. Meursius V* ἀλλ' ὡς μὴ λέγοντα *Med*] *om. Meursius S V* τήν² *Med*] *μηδὲ praem. Meursius V*, μὴν *praem. S* 39 οὐχ] μὴ *Meursius Med V, om. S* κηρύττοντα] ὁμολογοῦντα *Meursius Med S V* 40 ἀλλ' ὡς μὴ λέγοντα] οὐ μὴν δὲ *S, om. Meursius Med V* 46 καὶ *Med*] *om. Meursius S V* 47 ἐκφωνεῖτε] ἐκφωνεῖται *Meursius V*, ἐκφωνοῦμεν *Med*, ἐκφωνητέον *S* 48 οὐκ ἐκφωνεῖτε] *om. Meursius Med V, illeg. S* 51 οὕτω] οὕτως *Meursius Med S V* 52 καὶ¹ *Med S*] *om. Meursius V* τὸ μὴ *Med S V*] *om. Meursius* 53 λέγε *Med S*] λέγεις *Meursius V* 54 ἐπὶ¹] *om. Meursius Med S V* 55 ἐπὶ ἀναιρέσει *Med S V*] ἐπεὶ τῇ ἀναιρήσει *Meursius* 61 καὶ] *om. Meursius Med S V* 62 κηρύττων] ὁμολογῶν *Meursius Med V*, ὁμολόγων (*sic*) *S* 63 ὁγίας *Med S V*] *om. Meursius* 64 τοίνυν *Meursius Med S V*] *om. rel.* καὶ¹] *om. Meursius Med S V* 65 ἀναιρεῖ] διαιρεῖ *Meursius Med S V* καὶ] *om. Meursius Med S V* γὰρ ὁ] *transp. Meursius Med S V* 67 ἔνωσιν] ὡσαύτως *add. Meursius Med S V* 68 ἀναιροῦντας] *post διαφορὰν transp. Med S*

Cet apparat nous montre qu'il y a quand même des ressemblances générales entre le texte publié par Meursius et le manuscrit de Milan, mais en plus, qu'il y a également des correspondances avec le *Vaticanus* et le *Scorialensis*. Ces trois manuscrits appartiennent à la même famille et présentent, par rapport au reste de la tradition, certaines particularités qui sont si rares (comme par exemple la présence de τοίνυν et d'ὡσαύτως) qu'il est très probable que Meursius se soit servi d'un manuscrit de cette famille, puisque son texte s'en rapproche sur de nombreux points. En outre, ces trois manuscrits présentent comme titre: Περὶ τῶν δύο φύσεων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ce qui est exactement le même titre qui figure dans l'édition de Meursius²⁸.

Le manuscrit de Milan, qui permettrait d'expliquer le problème d'attribution à Timothée, semblerait être, dans cette famille, le candidat idéal pour avoir servi de manuscrit de base à l'édition de Meursius. Cependant, le *Mediolanensis* contient des variantes importantes qui ne se retrouvent pas dans l'édition de Meursius: dans le chapitre δ', par exemple, le manuscrit de Milan omet le premier ἀλλ' ὡς μὴ λέγοντα; dans le sixième chapitre, il a ἐκφωνοῦμεν au lieu de ἐκφωνεῖτε; dans le chapitre ι', le *Mediola-*

²⁸ Cinq autres manuscrits, en dehors de cette famille, portent le même titre: l'*Athous, Laura I* 99 (*Eustratiades* 1183) (s. xviii), le *Parisinus, Supplementum graecum* 8 (s. xii), le *Vaticanus graecus* 1142 (s. xii-xiii), le *Vaticanus graecus* 1746 (a. 1368) et le *Vindobonensis, Historicus graecus* 7 (ca. 1200); tous les autres manuscrits contiennent un titre beaucoup plus long, qui, en général, correspond en gros avec le titre de Torres (voir plus haut).

nensis (et le *Scorialensis* d'ailleurs) a inversé l'ordre des mots τὴν φυσικὴν διαφορὰν ἀναιροῦντας.

En réalité, au niveau du texte, le *Vaticanus* est beaucoup plus proche de l'édition de Meursius, sauf dans trois passages qui restent inexplicables: (1) l'omission de τρεῖς dans le premier chapitre (ce qui peut être une négligence de la part de Meursius, mais tout de même difficile à comprendre, vu l'importance de ce nombre), (2) l'omission de τὸ μὴ dans la phrase καὶ διὰ τὸ μὴ ἰδιοῦπρόστατον, μίαν ὑπόστασιν λέγε (chapitre 7), et (3) ἐπεὶ τῇ ἀναιρήσει au lieu de ἐπὶ ἀναιρέσει dans le huitième chapitre, ce qui est une variante insignifiante. Toutefois, bien que le *Vaticanus* contienne également l'ouvrage sur les hérésies de Timothée, celui-ci suit notre texte sur les deux natures – ce qui rend pratiquement impossible d'expliquer comment l'éditeur aurait pu commettre une erreur d'attribution (cela vaut a fortiori pour le *Scorialensis*, qui ne contient pas le *De iis qui ad ecclesiam accedunt*).

Il n'est donc pas possible d'identifier avec certitude le manuscrit de base de Meursius, mais nous pouvons assurer en tout cas que Meursius s'est servi d'un manuscrit (ou d'une copie faite par Schott) qui faisait partie de la même famille que le *Mediolanensis*, le *Scorialensis* et le *Vaticanus*, mais dont nous ne disposons plus à l'heure actuelle.

c. L'édition de 1648

En 1648, le savant dominicain François Combefis²⁹ (1605-1679) publie le *De duabus Christi naturis*, complété d'une traduction latine, dans son *Historia Haeresis Monothelitarum*³⁰ (col. 443-448). Dans la table des matières, ce petit traité est annoncé ainsi: «S. Maximi de duabus naturis. c. 443. Emendatur ex editis Meursij, ubi tribuitur Timotheo Presbytero Constantinopolitano». Combefis s'est donc servi de l'édition de Meursius de 1619. Il fait suivre le texte de Maxime par le *De iis qui ad ecclesiam accedunt* de Timothée, qui se trouve également dans l'édition de Meursius, mais il est remarquable que Combefis ait choisi de ne pas reprendre l'attribution fautive à Timothée qui se trouvait chez Meursius. Il en fait cependant mention dans la table des matières et dans les notes qui suivent le texte (col. 447-450), où il dit que c'est au lecteur de décider quant à la paternité de

²⁹ Cf. R. COULON, «Combefis», dans *Dictionnaire de théologie catholique*, éd. A. VACANT, E. MANGENOT, 3^e, Paris, 1908, col. 385-387; A. DUVAL, «Combefis», dans *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain*, éd. G. JACQUEMENT, 2, Paris, 1949, col. 1333-1334; MAHIEU 1957, p. 125-126; J. RICHARDOT, «Combefis», dans *Dictionnaire de biographie française*, éd. R. d'AMAT, 9, Paris, 1961, col. 360.

³⁰ F. COMBEFIS, *Historia haeresis monothelitarum sanctaeque in eam sextae synodi actorum vindiciae. Diversorum item antiqua, ac medii aevi, tum historiae sacrae, tum Dogmatica, Graeca Opuscula*, Paris, 1648.

l'ouvrage et qu'il est raisonnable d'opter pour Timothée³¹. Dans ses notes, Combefis remarque qu'un argument en faveur de cette dernière attribution est le fait que, dans le *Parisinus, Supplementum graecum* 8³², le traité sur les deux natures, pourtant explicitement attribué à Maxime dans ce manuscrit, est immédiatement suivi (d'une partie) de l'œuvre de Timothée, sans nom d'auteur³³. Cet argument nous semble toutefois sans valeur.

Comme nous venons de le dire, Combefis admet qu'il a utilisé l'édition de Meursius pour établir sa version du traité. Il a cependant corrigé le texte à plusieurs endroits et il a ajouté certaines choses entre crochets, mais pas systématiquement³⁴. Combefis ne dit pas sur quoi il s'est basé pour ces corrections, mais, selon Mahieu³⁵, il est très probable qu'il ait utilisé le *Parisinus, Supplementum graecum* 8. Combefis a en effet employé ce manuscrit pour son édition du texte de Timothée et il s'en servira également pour l'édition ultérieure du *De duabus Christi naturis*, et il le mentionne dans ses notes. Cependant, le *Parisinus* ne peut pas expliquer toutes les additions de Combefis. Ainsi, au début du chapitre β', le *Parisinus* a Πῶς ἡ ἄκρα ἔνωσις καὶ ταυτότητα ἔχει καὶ ἑτερότητα· ἡ ταυτότητα οὐσιῶν, tandis que nous lisons chez Combefis Πῶς ἡ ἄκρα ἔνωσις, καὶ ταυτότητα ἔχει καὶ ἑτερότητα. Ἡ ταυτότητα οὐσιῶν καὶ ἑτερότητα ὑποστάσεων· ἡ ταυτότητα προσώπου, καὶ ἑτερότητα οὐσιῶν. Nous n'avons pas pu établir

³¹ « Plura alia addidi, quae clausa repraesento, ut non immeritò novum iam opus videri possit, ac dignum sive Maximo, sive Timotheo, seu alioqui viro Theologo, inque Acephalorum praeliis non malè versato. Utri autem amborum potius tribuenda videatur commentatio, Lectoris esto iudicium. Sanè ut Timotheo tribuamus. » (COMBEFIS 1648, col. 449).

³² Combefis se réfère à ce manuscrit comme étant le « *Tilianus S. Hilarii* ». L'adjectif « *Tilianus* » renvoie à Jean du Tillet, ou Ioannes Tilius, évêque de Meaux († 1570) qui était un collectionneur de manuscrits grecs et latins. Plusieurs manuscrits ayant appartenu à la bibliothèque de Jean du Tillet sont connus sous le nom « *codex Tilianus* ». (Voir le chapitre sur Jean du Tillet dans EUSEBIUS CAESARIENSIS, *The Bodleian manuscript of Jerome's version of the chronicle of Eusebius. Reproduced in collotype with an introduction by J. K. Fotheringham*, Oxford, 1905, p. 48-63.) La mention de « *S. Hilarii* » peut s'expliquer par le fait que ce manuscrit a appartenu au monastère Saint-Hilaire de Poitiers aux XIV^e-XV^e siècles (C. ASTRUC et al., *Catalogue des manuscrits grecs. Supplément grec numéros 1 à 150*, Paris, 2003, p. 33).

³³ « Ut adscribamus Timotheo suadet, nedum Mursij (*sic*) Codex, sed & ipse S. Hilarij, in quo post decem illa capita de duabus naturis adscripta Maximo, sequitur tanquam eiusdem ac eodem tenore, περὶ Μανιχαίων: non spernendum fragmentum, quod totidem verbis insertum habetur in illâ Timothei commentatione de accedentibus ad Ecclesiam, qualis à Mursio (*sic*) edita fuit. » (COMBEFIS 1648, col. 449-450). Pour plus d'informations, voir le catalogue du *Supplementum graecum* (ASTRUC et al. 2003, p. 32).

³⁴ Il y a beaucoup de différences substantielles entre le texte de Meursius et celui de Combefis, comme par exemple l'ajout de la phrase sur Macédonius et la présence du chapitre β' dans l'édition de Combefis – ces ajouts ne se trouvent toutefois pas entre crochets.

³⁵ MAHIEU 1957, p. 120.

où Combefis a trouvé cette leçon car cette phrase ne se trouve dans aucun des témoins³⁶.

d. L'édition de 1675

En 1675, Combefis publie une édition presque intégrale des œuvres de Maxime le Confesseur³⁷. On avait d'abord chargé Ioannes Aubert († 1650), chanoine de Lyon et directeur du collège de Laon à Paris, de cette édition, mais selon Combefis, il n'était pas à la hauteur de la tâche³⁸. Les réserves exprimées par Combefis quant à l'expertise d'Aubert ont été reprises dans l'avertissement au lecteur qui se trouve au début de l'édition (republié dans PG 90, col. 57-58) :

« Editionem tentarat Aibertus collegii Laudunesis praepositus, oblata Vitreianis typis meae tum versionis parte aliqua ex Quaestionibus ad Thallassium. At, bone Deus qualis tum Maximus proditurus erat ! Vir ille, sic clero merens, ab eoque donatus, unum hoc praestabat, ut quae liceret, sedulo satis colligeret : si qua jam reddita offenderet, ea sic ut exstarent, repraesentaret ; alia a viris Graece doctis reddenda procuraret. notas, nec ipse ullas adhiberet, nec aliorum, si qui parturirent, ferret. Erant in promptu lacera illa, et capite, fine, medio mutila Regio cod. nullis etiam scholiis illustrata, cujus unius illi facta copia. »

En effet, Aubert s'est limité à reprendre des éditions et traductions existantes, sans y ajouter des notes explicatives et sans même reprendre les notes existantes³⁹. En outre, il ne s'est servi que d'un manuscrit, de surcroît mutilé. C'est pourquoi le cardinal Charles de Montchal (1589-1651)⁴⁰ a jugé bon de demander à Combefis, au nom de l'assemblée du Clergé, de préparer l'édition générale des œuvres de Maxime le Confesseur.

³⁶ Il y a toutefois trois manuscrits (des ^x^e, ^{xi}^e et ^{xviii}^e siècles) qui ont la formulation καὶ ἑτερότητα προσώπων· ἢ προσώπων ταυτότητα καὶ ἑτερότητα οὐσιῶν.

³⁷ Sancti Maximi Confessoris, *Graecorum theologi eximiique philosophi operum tomus primus et secundus*, éd. F. COMBEFIS, Paris, 1675.

³⁸ Quand le projet était en chantier, on avait d'abord pensé à Combefis comme éditeur du projet, mais un certain « vir doctus » a dit que Combefis n'était pas encore mûr pour cette tâche : « Et vero cogitavit per me producere Sebastiani Cramoisy typis, praerogata justa pecuniae summa ; sed intercessit vir doctus ὁ μακαρίτης, nec maturum me satis rei tantae insinuavit, cujus ille voces anticipata opinione, oracula habebat. » Sur ces antécédents, voir l'*Avertissement au lecteur* (repris dans la PG 90, col. 57-58).

³⁹ MAHIEU 1957, p. 124-125.

⁴⁰ WEISS, « Montchal », dans *Biographie universelle, ancienne et moderne, ou Histoire, par ordre alphabétique, de la vie publique et privée de tous les hommes qui se sont distingués par leurs écrits, leurs actions, leurs talents, leurs vertus ou leurs crimes*, éd. L.-G. MICHAUD, 29, Paris, 1880, p. 471-472.

L'édition paraît en 1675 en deux tomes. Pourtant, Combefis avait initialement pour but de publier trois tomes⁴¹. Ce troisième tome devait contenir l'édition des *Ambigua* (CPG 7705), du *Computus ecclesiasticus* (CPG 7706) et des scholies aux œuvres du Pseudo-Denys l'Aréopagite (CPG 7708)⁴².

Notre texte sur la double nature du Christ, accompagnée d'une traduction latine, se trouve dans le deuxième tome (p. 76-78)⁴³. Mahieu a déjà remarqué que Combefis avait repris ici le texte tel qu'il se trouvait dans son *Historia Haeresis*, mais sans utiliser de crochets et en faisant mention des manuscrits utilisés⁴⁴. Après avoir comparé la version de l'*Historia Haeresis* avec celle de l'édition générale, nous avons conclu que cette constatation de Mahieu n'est pas tout à fait correcte. En fait, les deux éditions divergent sur plusieurs points (surtout dans les premiers chapitres)⁴⁵:

2 Περὶ...φύσεων C¹⁶⁷⁵] Περὶ τῶν β' φύσεων τοῦ κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Κεφάλαια ι' HH 6 τοῦ Θεοῦ C¹⁶⁷⁵] om. HH τὴν C¹⁶⁷⁵] om. HH 7 τὴν C¹⁶⁷⁵] om. HH 7-10 Ὁ Μακεδόνιος... διαβεβαίω HH C¹⁶⁷⁵] om. plurimi codd. 17 προσώπων...ἐμπλιν C¹⁶⁷⁵] ὑποστάσεων· ἢ ταυτότητα προσώπου, καὶ ἐτερότητα οὐσιῶν HH 18 ταυτότης...προσώπων C¹⁶⁷⁵] om. HH 19 γὰρ C¹⁶⁷⁵] om. HH 21 οὐσίας ἐστὶν C¹⁶⁷⁵] transp. HH δὲ C¹⁶⁷⁵] om. HH 23 ἐνός...ὑποστάσεως C¹⁶⁷⁵] om. HH ἐτέρως C¹⁶⁷⁵] γὰρ add. HH ἐστὶν C¹⁶⁷⁵] om. HH 24 ἀδύνατον C¹⁶⁷⁵] ἐπὶ add. HH codd. 25 οὕτως C¹⁶⁷⁵] οὕτω HH 26 τοῦ C¹⁶⁷⁵] om. HH

⁴¹ Cf. « Elenchus Operum S. Maximi, R. Patri Francisco Combefis, hactenus quaesitorum, ejusque cura ad eorum proximam Editionem, Cleri Gallicani iussu et auspiciis, paratorum » (Paris, 1660), dans *Bibliotheca Coisliniana, olim Segueriana, sive manuscriptorum omnium Graecorum, quae in ea continentur, accurata descriptio, ubi operum singulorum notitia datur, aetas cujusque Manuscripti indicatur, vetustiorum specimina exhibentur, aliaque multa annotantur, quae ad Palaographiam Graecam pertinent*, éd. B. DE MONTEAUCON, Paris, 1715, p. 307; COMBEFIS 1675, t. I, préface ('Lectori') (= PG 90, col. 55-56 (avis au lecteur)).

⁴² Combefis avait déjà entamé des travaux préparatoires en vue du troisième tome, voir : MAHIEU 1957, p. 159-162; B. JANSSENS, « François Combefis and the Edition of Maximus the Confessor's Complete Works », *Analecta Bollandiana*, 119 (2001), p. 360-361.

⁴³ Nous voulons signaler au lecteur qu'on peut trouver, dans le texte grec de l'édition de Combefis, des chiffres qui renvoient à des notes finales (reprises dans PG 91) qui se trouvent à la fin du deuxième tome (COMBEFIS 1675, p. 701-702). Les notes sont écrites dans un latin incompréhensible, une caractéristique des écrits de Combefis qui a déjà été remarquée par ses contemporains, en témoigne cet extrait d'une note biographique sur Combefis : « Il seroit à souhaiter qu'il eût sçu la Langue Latine aussi parfaitement que la Grecque car comme il n'avoit pas la facilité de s'enoncer en Latin ses versions sont obscures & presque'inintelligibles en quelques endroits ; c'est ce qui fait que ses Livres n'ont pas eu tout le débit qu'il auroit pu souhaiter, quoiqu'ils ne laissent pas d'être utiles aux Sçavans. » (J.-P. NICÉRON, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres, avec un catalogue raisonné de leurs ouvrages*, 11, Paris, 1730, p. 187).

⁴⁴ MAHIEU 1957, p. 120-121.

⁴⁵ HH = *Historia Haeresis*; C¹⁶⁷⁵ = l'édition de Combefis de 1675.

29 διὰ HH] *om.* C¹⁶⁷⁵ 30 δὲ C¹⁶⁷⁵] *post* διὰ² *transp.* HH 34 οὐχ ὥς C¹⁶⁷⁵] οὐ HH 35 ἀλλ' ὥς C¹⁶⁷⁵] ἀλλὰ HH 36 καὶ C¹⁶⁷⁵] *om.* HH οὐχ ὥς C¹⁶⁷⁵] οὐ HH 37 ἀλλ' ὥς C¹⁶⁷⁵] ἀλλὰ HH 39 οὐχ ὥς C¹⁶⁷⁵] οὐ HH 40 ἀλλ' ὥς C¹⁶⁷⁵] ἀλλὰ HH 41 λέγοντα C¹⁶⁷⁵] ὁμολογοῦντα HH 42 ἀλλ' ὥς C¹⁶⁷⁵] ἀλλὰ HH 46 ὁμμασιν C¹⁶⁷⁵] ὁφθαλμοῖς HH 54 συγχύσει C¹⁶⁷⁵] τῇ *praem.* HH 61 δὲ C¹⁶⁷⁵] *om.* HH 64 τοίνυν HH C¹⁶⁷⁵] *om. rel.* 65 ἀναίρεϊ C¹⁶⁷⁵] ἀναίρεϊ HH καὶ C¹⁶⁷⁵] *om.* HH γὰρ ὁ C¹⁶⁷⁵] *transp.* HH

Dans ses notes marginales et finales, Combefis fait mention des témoins dont il s'est servi pour établir l'édition intégrale (1675). Il s'agit du *Tilianus S. Hilarii* (= *Parisinus, Supplementum graecum* 8), déjà mentionné, du *Dufresne* (= *Parisinus graecus* 886, qui a appartenu à la collection de Raphaël Trichet du Fresne (1611-1661)), du *Vaticanus graecus* 505, de la traduction de Torres et, enfin, d'un *Regius*, c'est-à-dire un manuscrit de la bibliothèque royale de Paris, mais qui n'a pas pu être identifié⁴⁶. Combefis ne mentionne plus l'édition de Meursius, mais vu qu'il l'a utilisée pour sa première édition du *De duabus Christi naturis* dans son *Historia Haeresis*, on peut en déduire qu'il l'a également utilisée pour cette nouvelle édition. C'est la seule façon dont on peut expliquer la présence de la particule *τοίνυν*, qui ne figure que dans trois manuscrits et dans l'édition de Meursius.

Dans son *Elenchus* publié en 1660⁴⁷, Combefis mentionne, outre les témoins cités ci-dessus, un codex *Blachi*:

« Libellus de duabus in Christo naturis. Ex nostro S. Hilarii Cod. ac Meursii editis. Ὁ Ἀρειος τὰς τρεῖς ὑποστάσεις ὁμολογεῖ. Codex Vat. DV. subnectit opuscula Turiano reddita, ac Gretsero⁴⁸ Latine producta. Haec sufficit Reverendissimi Gerasimi Blachi Abbatis S. Georgii Cretensis Graeci probatissimus Codex, hoc ordine, qui & ipse Vaticani Codicis est. »⁴⁹

⁴⁶ MAHIEU 1957, p. 139. Pour quelques autres ouvrages de Maxime le Confesseur, les *Regii Parisinus graecus* 934, *Parisinus graecus* 1094 et *Parisinus graecus* 1097 ont joué un rôle d'importance (cf. Maximi Confessoris, *Mystagogia una cum latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii*, éd. C. BOUDIGNON, Turnhout, 2011 (Corpus Christianorum Series Graeca, 69), p. clxxi; Maximi Confessoris, *Quaestiones ad Thalassium, I. Quaestiones I-LV una cum latine interpretatione Ioannis Scottis Eriugenae iuxta posita*, éd. C. LAGA - C. STEEL, Turnhout-Leuven, 1980 (Corpus Christianorum Series Graeca, 7), p. lxx-lxxii, lxxxv; Maximi Confessoris, *Opuscula exegetica duo*, éd. P. VAN DEUN, Turnhout-Leuven, 1991 (Corpus Christianorum Series Graeca, 23), p. lxxv-lxxvi, clxii-clxiii), mais ces manuscrits ne peuvent pas nous dépanner cette fois-ci, vu que le *De duabus Christi naturis* ne s'y trouve pas.

⁴⁷ Cf. supra n. 41.

⁴⁸ Jacob Gretser est l'éditeur de la deuxième édition (1615) du *Contra monothelitas et acephalos, opuscula tredecim*.

⁴⁹ MONTEFAUCON 1715, p. 308.

Il n'est pas facile d'identifier ce manuscrit qui aurait appartenu à Gerasimos Vlachos (1607-1685)⁵⁰. Combefis fait mention d'un codex *Blachi* pour plusieurs ouvrages de Maxime le Confesseur⁵¹, mais on ne sait pas s'il faut supposer l'existence d'un seul codex *Blachi* ou de plusieurs. En ce qui concerne notre traité, il pourrait s'agir du *Parisinus, Supplementum graecum* 228 (s. XVI), identifié par B. Janssens pour les *Ambigua ad Thomam*⁵².

Nous avons comparé le texte du *Parisinus graecus* 886, du *Parisinus, Supplementum graecum* 8, du *Parisinus, Supplementum graecum* 228 et du *Vaticanus graecus* 505 avec l'édition de Combefis, mais, sauf pour le *Supplementum graecum* 8 (car il est le seul des manuscrits cités ci-dessus à contenir la phrase sur la doctrine de Macédonius), nous n'avons pas pu déterminer avec certitude si Combefis a vraiment utilisé ces manuscrits, qu'il mentionne dans son *Elenchus* et dans ses notes, car ils ne contiennent pas de variantes importantes qui auraient été reprises dans l'édition. En outre, Combefis semble être intervenu plusieurs fois dans le texte. En effet, la collation générale des témoins nous montre qu'il a ajouté à plusieurs endroits des expressions qui lui semblaient rendre le texte plus clair. Quelques exemples marquants sont l'ajout systématique de la conjonction ὡς devant les participes et l'addition de la formule ἐπὶ τοῦ ἐνὸς τῆς ἁγίας Τριᾶδος à la fin du chapitre β' (l. 22)⁵³.

e. L'édition de 1692

En 1692 paraît une édition spéciale de notre petit traité, à l'intérieur d'une œuvre du patriarche Dosithée de Jérusalem⁵⁴ (1641-1707), son Τόμος

⁵⁰ V. N. TATAKIS, Γεράσιμος Βλάχος ὁ Κρήτης (1605/7 - 1685). Φιλόσοφος, θεόλογος, φιλόλογος, Venezia, 1973. Pour plus d'informations sur la relation entre Combefis et Vlachos, voir p. 17-18, 22-23, 38 et 49.

⁵¹ Voir R. BRACKE, « Some Aspects of the Manuscript Tradition of the Ambigua of Maximus the Confessor », dans *Maximus Confessor. Actes du symposium sur Maxime le Confesseur. Fribourg, 2-5 septembre 1980*, éd. F. HEINZER - C. SCHÖNBORN, Fribourg, 1982, p. 101-102 (note 17).

⁵² Maximi Confessoris, *Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem*, éd. B. JANSSENS, Turnhout-Leuven, 2002 (Corpus Christianorum Series Graeca, 48), p. cxxx. C. Laga et C. Steel (1980, p. lxxxv), en revanche, identifient le codex *Blachi* avec les feuillets du XVII^e siècle faisant partie du *Parisinus, Supplementum graecum* 1093 (qui ne contient toutefois pas notre texte sur les deux natures), copie potentielle du *Venetus, Marcianus graecus* 136 (s. XIII), du moins en ce qui concerne les *Quaestiones ad Thalassium*.

⁵³ Cette dernière formule n'est présente que dans un manuscrit, à savoir le *Vaticanus graecus* 740 (s. XIV).

⁵⁴ Pour des informations biographiques, cf. K.-P. TODT, « Dositheos II. von Jerusalem », dans *La théologie byzantine et sa tradition II*, éd. C.G. CONTICELLO - V. CONTICELLO, Turnhout, 2002, p. 659-670.

καταλλαγή⁵⁵, dirigé particulièrement contre le savant grec Léon Allatius (1586-1669). Le titre du recueil découle du fait qu'il « vise non seulement à combattre les ennemis de l'orthodoxie (les Latins), mais aussi à leur dessiller les yeux et à les ramener à l'unique bercail du Christ »⁵⁶. Nous pouvons repérer notre traité aux pages 432-439, mais il s'y trouve sous une forme particulière : les dix chapitres sur la double nature du Christ y sont alternés avec neuf commentaires antilatins de Théodore Agallianos⁵⁷. On peut se demander si cette forme est due à Dosithée ou à Théodore Agallianos lui-même, ou encore à quelqu'un d'autre⁵⁸. Dosithée ne divulgue pas ses sources, mais Mahieu émet l'hypothèse qu'il connaissait les doctrines des 'hérésies' latines par l'intermédiaire de l'*Historia Haeresis Monothelitarum* de Combefis, publiée en 1648⁵⁹ : d'après Mahieu, Dosithée a donc probablement emprunté le texte du traité de Maxime le Confesseur à cet ouvrage. Cette hypothèse nous semble cependant invraisemblable pour deux raisons : tout d'abord, il existe des manuscrits du xvi^e siècle (donc antérieurs à l'édition de Combefis) qui présentent déjà cette même forme interpolée du texte⁶⁰ ; de plus, le texte de Maxime contenu dans le *Tomus* de Dosithée ne correspond pas exactement à celui de l'*Historia Haeresis* (le texte du *Tomus* ne contient par exemple pas la phrase sur l'hérésie de Macédonius). Grâce à la collation des manuscrits qui contiennent le texte interpolé, nous pouvons démontrer que Dosithée a employé l'*Atheniensis*, *Ethnikè Bibliothèkè, olim Constantinople, Metochion tou Panagiou Taphou* 204 (a. 1598)⁶¹, ce qui est confirmé par le fait que Dosithée a résidé dans ce monastère de Constantinople⁶². Cet *Atheniensis* est l'un des cinq témoins connus de la

⁵⁵ DOSITHÉE DE JÉRUSALEM, *Τόμος καταλλαγῆς*, Jassy, 1692. Voir E. LEGRAND, « Τόμος καταλλαγῆς », dans *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle*. 3. *Bibliographie 1691-1699*, éd. E. LEGRAND, Paris, 1895, p. 28-29 (nr. 658). Le titre complet de ce 'tomus reconciliationis' est *Τόμος καταλλαγῆς. Ἐν ᾧ περιέχονται συγγραφαὶ Ἀνωρύμων τινῶν. Καὶ Ἰωάννου τοῦ νομοφύλακος. Καὶ Γεωργίου τοῦ κορεσσίου. Καὶ Μακκαρίου ἱερομονάχου τοῦ μακροῦ. Καὶ Συνέλευσις ἐν τῇ ἀγία σοφία. Καὶ Θεοδώρου τοῦ ἀγαλλιανοῦ. Καὶ Ματθαίου τοῦ βλαστάρεως. Καὶ Σύνοδος ἐν τῇ ἀγία σοφία. Τυπωθεὶς ἐν ἔτει τῷ σωτηρίῳ α᾿χλβ*.

⁵⁶ A. PALMIERI, « Dosithée », dans *Dictionnaire de théologie catholique*, éd. B. LOTH - A. MICHEL, 4², Paris, 1911, col. 1793.

⁵⁷ Voir supra n. 5. Nous sommes en train d'établir l'édition critique de ce texte d'Agallianos.

⁵⁸ Nous traitons cette question dans notre article sur Théodore Agallianos (LEVRIE 2013) dans lequel nous argumentons que c'était en effet Agallianos même qui a opté pour cette combinaison.

⁵⁹ MAHIEU 1957, p. 175. Mahieu argumente qu'en 1694, il n'existait que trois éditions du *De duabus Christi naturis* : deux de la main de Combefis, et une de la main de Meursius.

⁶⁰ Voir n. 6.

⁶¹ La question du manuscrit source du *De duabus Christi naturis* utilisé pour établir ce florilège antilatin reste encore ouverte.

⁶² TODT 2002, p. 659.

combinaison du texte d'Agallianos avec celui de Maxime. Étant donné que le texte d'Agallianos n'est, à notre connaissance, jamais transmis indépendamment et que l'un des cinq témoins semble être un autographe d'Agallianos⁶³, il est presque certain que c'est Agallianos lui-même qui est l'auteur de la compilation.

f. L'édition de 1865

Le texte du *De duabus Christi naturis*, avec une traduction latine et quelques notes, se trouve dans le volume 91 (col. 145-149) de la *Patrologia Graeca* de Jacques-Paul Migne⁶⁴ (1800-1875). Le texte correspond complètement avec le texte qu'on trouve dans l'édition de Combefis de 1675, à l'exception d'un mot : dans le chapitre γ' de la version de Migne est ajouté le mot διὰ dans le syntagme ἀλλὰ τοῦ μὲν λέγειν (l. 29).

3. Conclusion

La présente étude a eu pour but de faire un tour d'horizon de l'histoire de la tradition imprimée du *De duabus Christi naturis*, collection de chapitres attribuée à Maxime le Confesseur. Comme nous l'avons démontré, il n'est pas facile d'identifier les manuscrits sources des différentes éditions et traductions. Pourtant, quelques rapports intéressants se sont révélés au cours de notre étude.

Nos recherches nous ont menée d'une traduction latine datant du début du xviii^e siècle jusqu'à l'édition célèbre de Migne en 1865. Au cours de cette étude, nous avons trouvé bon nombre de manuscrits susceptibles d'être les sources respectives des différentes éditions. La première édition imprimée était la traduction latine du *De duabus Christi naturis* de Francisco Torres. À cet égard, nous avons découvert des affinités avec le *Monacensis graecus* 225. Venait ensuite la première édition grecque (1619) établie par le philologue hollandais Ioannes Meursius, qui se singularisait par l'attribution du texte à Timothée. Jusqu'à un certain point, nous avons été capable d'expliquer cette attribution étrange, mais l'identification du manuscrit de base reste encore insatisfaisante. Une grande partie de l'article a été évidemment réservée à l'illustre François Combefis, qui a réalisé deux éditions du petit traité dogmatique. Un examen de ses éditions a une fois de plus démontré qu'il n'est pas du tout facile de déterminer les manuscrits utilisés par cet éditeur français, essentiellement à cause de ses indications vagues quant aux témoins

⁶³ Il s'agit du *Monacensis graecus* 256. Voir BLANCHET 2011, p. 29 : Blanchet doit cette information concernant l'authenticité du manuscrit à B. Mondrain.

⁶⁴ Pour des informations biographiques, voir e.a. M.-H. CONGOURDEAU, « Dans le sillage de l'abbé Migne », *Bulletin de liaison de l'Association des Bibliothèques Chrétiennes de France*, 129 (2005), p. 3-10.

utilisés (*Regius*, codex *Blachi*, etc.). Il faut quand même admettre que ses notes nous ont appris qu'il disposait de plus de manuscrits pour sa deuxième édition (1675) que pour la première (1648). Reste encore l'édition particulière (1692) de Dosithée de Jérusalem. Il s'agissait ici d'un cas à part dans lequel le *De duabus Christi naturis* se trouvait incorporé à une 'syllogè' antilatine de Théodore Agallianos. Pour finir, Migne et sa réimpression de l'édition de Combefis ont clôturé cette étude sur l'histoire des éditions imprimées du *De duabus Christi naturis*.

APPENDICE

Conspectus siglorum

- A** *Athous, Dionysiou 194 (Lambros 3728)* (ca. 1363), fol. 304v-305r
F *Florentinus, Mediceus-Laurentianus plut. IX, 8* (s. XI), fol. 305v-306v
Med *Mediolanensis, Ambrosianus gr. 1041 (H 257 inf.)* (s. XIII), fol. 34v-35r
M *Monacensis gr. 10* (ca. 1550), fol. 686v-687v
Mon *Monacensis gr. 225* (s. XIII), fol. 36r-37r
O *Oxoniensis, Bodleianus, Laudianus gr. 92b (332)* (s. X), fol. 175r-177v
P *Parisinus gr. 1612 (a. 1493)*, fol. 188r-189r
Par *Parisinus, Supplementum gr. 163* (s. XVIII), fol. 233r-236v
S *Scorialensis, Real Biblioteca, Y.II.7 (Andrés 262)* (s. XIII), fol. 188v-189v
Scor *Scorialensis, Real Biblioteca, Psi.III.7 (Andrés 462)* (s. XI), fol. 200r-202r
Sin *Sinaiticus gr. 385* (s. XIII), fol. 160r-v
V *Vaticanus gr. 1187 (a. 1574)* fol. 779r-781r
Vat *Vaticanus gr. 1502* (s. XI-XII), fol. 161r-v

ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ MAXIMOU

Περὶ τῶν δύο τοῦ Χριστοῦ φύσεων.

α'. Ὁ Ἄρειος τὰς τρεῖς ὑποστάσεις ὁμολογεῖ· ἀλλὰ τὴν Μονάδα ἀρνεῖται· καὶ οὐ λέγει ὁμοούσιον τὴν ἁγίαν Τριάδα. Ὁ δὲ Σαβέλλιος, τὴν
 5 Μονάδα ὁμολογεῖ· ἀλλὰ τὴν Τριάδα ἀρνεῖται· τὸν γὰρ αὐτὸν λέγει Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα· ἡ δὲ Ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ, καὶ τὴν Μονάδα ὁμολογεῖ, καὶ τὴν Τριάδα κηρύττει. Ὁ Μακεδόνιος ὅμοια τῷ Ἀρείῳ πρεσβεύει· τὸ γὰρ ἅγιον Πνεῦμα, κτίσμα ὑποτίθησιν· ἡ δὲ Ἐκκλησία, ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀνακηρύττει,
 10 καὶ Θεὸν πῶς διαβεβαιοῖ. Ὁμοίως καὶ ἐπὶ τοῦ ἑνὸς τῆς ἁγίας Τριάδος, Νεστόριος τὴν φυσικὴν διαφορὰν λέγει· ἀλλὰ τὴν ἔνωσιν οὐχ ὁμολογεῖ, οὐ γὰρ λέγει ταύτην καθ' ὑπόστασιν γεγονέναι. Ὁ δὲ Εὐτυχὴς, τὴν μὲν ἔνωσιν ὁμολογεῖ· τὴν δὲ καθ' οὐσίαν διαφορὰν ἀρνεῖται, καὶ σύγχυσιν τῶν φύσεων εἰσάγει. Ἡ δὲ Ἐκκλησία, καὶ τὴν καθ' ὑπόστασιν ἔνωσιν διὰ
 15 τὸ ἀδιαίρετον, καὶ τὴν καθ' οὐσίαν διαφορὰν διὰ τὸ ἀσύγχυτον πρεσβεύει.

β'. Πῶς ἡ ἄκρα ἔνωσις καὶ ταυτότητα ἔχει, καὶ ἑτερότητα; Ἡ ταυτότητα οὐσιῶν καὶ ἑτερότητα προσώπων, καὶ τὸ ἔμπαλιν. Οἶον ἐπὶ τῆς ἁγίας Τριάδος, ταυτότης μὲν ἐστὶν οὐσίας· ἑτερότης δὲ προσώπων· μίαν γὰρ οὐσίαν ὁμολογοῦμεν τρεῖς δὲ ὑποστάσεις. Ἐπὶ δὲ τοῦ ἀνθρώπου,
 20 ταυτότης μὲν ἐστὶ προσώπου· ἑτερότης δὲ οὐσιῶν· ἑνὸς γὰρ ὄντος ἀνθρώπου, ἄλλης οὐσίας ἐστὶν ἡ ψυχὴ, καὶ ἄλλης ἡ σὰρξ. Ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ Δεσπότη τοῦ Χριστοῦ· ταυτότης μὲν ἐστὶ, προσώπου· ἑτερότης δὲ, οὐσιῶν ἑνὸς γὰρ ὄντος προσώπου, ἥτοι ὑποστάσεως, ἑτέρας οὐσίας ἐστὶν ἡ θεότης, καὶ ἑτέρας ἡ ἀνθρωπότης. Ὡς περ γὰρ ἀδύνατον τῆς ἁγίας
 25 Τριάδος ὁμολογεῖν μὲν τὴν ἔνωσιν, μὴ ἐκφωνεῖν δὲ τὴν διαφορὰν· οὕτως ἀνάγκη πᾶσα ἐπὶ τοῦ ἑνὸς τῆς ἁγίας Τριάδος καὶ τὴν ἔνωσιν καὶ τὴν διαφορὰν κηρύττειν.

γ'. Ὡς περ γὰρ οὐ διὰ τῶν αὐτῶν σημαίνεται λέξεων, ἡ τε διαφορὰ καὶ ἡ ἔνωσις ἐπὶ τῆς ἁγίας Τριάδος· ἀλλὰ διὰ τοῦ μὲν λέγειν τρεῖς ὑποστάσεις,
 30 ἡ διαφορὰ· διὰ τοῦ ὁμολογεῖν δὲ μίαν οὐσίαν, ἡ ἔνωσις ὁμολογεῖται· οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ ἑνὸς τῆς ἁγίας Τριάδος· διὰ μὲν τοῦ γνωρίζειν τὰς δύο φύσεις, ἡ διαφορὰ· διὰ δὲ τοῦ κηρύττειν μίαν ὑπόστασιν σύνθετον, ἡ ἔνωσις ὁμολογεῖται.

δ'. Ὡς περ γὰρ Ἀρειὸν ἀναθεματίζομεν, οὐχ ὥς κηρύττοντα ἐπὶ τῆς
 35 ἁγίας Τριάδος τὴν καθ' ὑπόστασιν διαφορὰν· ἀλλ' ὥς μὴ λέγοντα τὴν φυσικὴν ἔνωσιν· οὕτω καὶ Νεστόριον ἀναθεματίζομεν, οὐχ ὥς γνωρίζοντα τὴν φυσικὴν διαφορὰν ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ· ἀλλ' ὥς μὴ λέγοντα τὴν καθ' ὑπόστασιν ἔνωσιν.

ε'. Ὡσπερ Σαβέλλιον ἀναθεματίζομεν, οὐχ ὡς κηρύττοντα ἐπὶ τῆς ἁγίας
 40 Τριάδος τὴν φυσικὴν ἔνωσιν· ἀλλ' ὡς μὴ λέγοντα τὴν καθ' ὑπόστασιν
 διαφορὰν· οὕτως Εὐτυχέα ἀναθεματίζομεν, οὐχ ὡς μὴ λέγοντα τὴν καθ'
 ὑπόστασιν ἔνωσιν ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ, ἀλλ' ὡς μὴ γνωρίζοντα τὴν φυσικὴν
 διαφορὰν.

ς'. Τὴν καθ' ὑπόστασιν διαφορὰν ἐπὶ τῆς ἁγίας Τριάδος, καὶ τὴν
 45 φυσικὴν διαφορὰν ἐπὶ τοῦ ἑνὸς τῆς ἁγίας Τριάδος, οὐκ ἐν αἰσθήσει χρὴ
 λέγειν, ἀλλὰ νοῆσαι τοῖς τῆς διανοίας ὕμμαισιν. Καὶ πῶς, ἐπὶ μὲν τῆς
 ἁγίας Τριάδος ἐκφωνεῖτε τὰς τρεῖς ὑποστάσεις διὰ τὴν καθ' ὑπόστασιν
 διαφορὰν· ἐπὶ δὲ τοῦ ἑνὸς τῆς ἁγίας Τριάδος οὐκ ἐκφωνεῖτε δύο φύσεις ἐν
 μιᾷ ὑποστάσει, διὰ τὴν φυσικὴν διαφορὰν;

ζ'. Ὡσπερ διὰ τὸ ὁμοούσιον τῆς ἁγίας Τριάδος, μίαν οὐσίαν· καὶ διὰ τὸ
 50 ἑτεροῦπόστατον τρεῖς ὑποστάσεις λέγεις· οὕτω διὰ τὸ ἑτεροούσιον τοῦ
 Λόγου καὶ τῆς σαρκὸς, δύο οὐσίας· καὶ διὰ τὸ μὴ ἰδιοῦπόστατον, μίαν
 ὑπόστασιν λέγε.

η'. Ὡσπερ ἐπὶ τῆς ἁγίας Τριάδος τὴν μίαν οὐσίαν, οὐκ ἐπὶ συγχύσει τῶν
 55 τριῶν ὑποστάσεων λέγομεν· οὔτε τὰς τρεῖς ὑποστάσεις ἐπὶ ἀναιρέσει τῆς
 μιᾶς οὐσίας· οὕτως ἐπὶ τοῦ ἑνὸς τῆς ἁγίας Τριάδος, τὴν μίαν ὑπόστασιν,
 οὐκ ἐπὶ συγχύσει τῶν δύο φύσεων αὐτοῦ λέγομεν· οὔτε τὰς δύο φύσεις,
 ἐπὶ διαιρέσει τῆς μιᾶς ὑποστάσεως.

θ'. Ὁ μὴ λέγων ἐπὶ Χριστοῦ διὰ τὴν τῶν φύσεων διαφορὰν, τὴν
 60 καθ' ὑπόστασιν ἔνωσιν, Νεστοριανός ἐστι· καὶ ὁ μὴ λέγων ἐν τῇ καθ'
 ὑπόστασιν ἐνώσει τὴν φυσικὴν διαφορὰν, Εὐτυχιανιστής ἐστι· ὁ δὲ καὶ
 τὴν καθ' ὑπόστασιν ἔνωσιν, καὶ τὴν φυσικὴν διαφορὰν κηρύττων ἐπὶ τοῦ
 ἑνὸς τῆς ἁγίας Τριάδος, τὴν βασιλικὴν καὶ ἀμώμητον πίστιν κρατεῖ.

ι'. Ὁ τοίνυν λέγων καὶ διαφορὰν καὶ ἔνωσιν ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ, οὔτε τὴν
 65 διαφορὰν ἀναιρεῖ, οὔτε τὴν ἔνωσιν συγχέει. Καὶ γὰρ ὁ θεῖος Κύριλλος
 ἀναθεματίζει τοὺς διὰ τὴν διαφορὰν ἀναιροῦντας τὴν καθ' ὑπόστασιν
 ἔνωσιν· καὶ ἡ οἰκουμενικὴ σύνοδος ἀναθεματίζει τοὺς διὰ τὴν καθ'
 ὑπόστασιν ἔνωσιν ἀναιροῦντας τὴν φυσικὴν διαφορὰν ἐπὶ τοῦ ἑνὸς τῆς
 ἁγίας Τριάδος.

Sanctus Maximus de duabus naturis domini et dei salvatoris nostri Iesu Christi, et quod Arius et Nestorius in Theologia, et Incarnatione, contra atque Sabellius, et Eutyches sentiunt.

1. Arius tres hypostases confitetur, sed unitatem negat, et non dicit consubstantialia esse Trinitatem. Sabellius unitatem confitetur, sed Trinitatem negat. eundem enim dicit Patrem et Filium et Spiritum S. Ecclesia vero unitatem confitetur, et Trinitatem praedicat. Similiter Nestorius in uno ex sancta Trinitate naturarum differentiam dicit, sed unionem non confitetur. non enim dicit factum esse secundum hypostasim. Eutyches vero unionem quidem confitetur, differentiam tamen secundum substantiam negat, et confusionem naturarum introducit. Ecclesia vero et unionem secundum hypostasim, ne divisio fiat : et differentiam secundum substantiam, ne confusio, profitetur.

2. Quomodo summa unio et idem habet, et diversum ? idem in substantia, ut in sancta Trinitate, diversum vero in personis. unam enim substantiam dicimus, tres vero personas. in homine autem eadem est persona, diversitas vero substantiarum in ea. siquidem unius hominis alia substantia est animae, alia corporis. similiter in Domino nostro Christo eadem est persona, et diversitas substantiarum. siquidem una est hypostasis sive persona, et unius substantiae est divinitas ; et alterius humanitas. sicut enim impossibile est in sancta Trinitate confiteri quidem unionem, et non essere differentiam ; sic omnino necesse est in incarnatione et unionem, et differentiam praedicare.

3. Sicut enim non eisdem vocibus significatur in sancta Trinitate differentia, et unio, quin potius dicendo quidem tres hypostases, differentia significatur ; confitendo vero unam substantiam, unionem confitemur, sic in uno ex sancta Trinitate cognoscendo, quidem duas naturas, differentiam naturarum ; praedicando vero unam hypostasim, compositam unionem confitemur.

4. Sicut Arium anathematizamus praedicantem in sancta Trinitate differentiam secundum hypostasim, sed non praedicantem naturalem unionem, sic Nestorium anathematizamus cognoscentem differentiam substantiarum in Christo, sed non confitentem unionem secundum hypostasim.

5. Sicut Sabellium anathematizamus praedicantem in sancta Trinitate naturalem unionem, sed non praedicantem differentiam secundum hypostasim, sic Eutychem anathematizamus, confitentem quidem unionem secundum hypostasim, sed non agnoscentem naturarum differentiam.

6. Differentiam hypostasim in sancta Trinitate, et naturarum differentiam in uno ex sancta Trinitate, non in sensu oportet dicere, sed oculis mentis intelligere. et quomodo in sancta Trinitate tres hypostases profertis propter differentiam secundum

hypostasim ; in uno autem ex sancta Trinitate non profertis duas naturas, in una hypostase propter differentiam naturarum ?

7. Sicut propter homousion sancta Trinitatis unam substantiam, et propter diversitatem personarum tres hypostases dicis, sic propter diversitatem substantiae verbi et carnis duas substantias, et propter propriam subsistentiam dic unam hypostasim.

8. Sicut in sancta Trinitate unam substantiam dicimus non ad confundendas tres hypostases ; neque tres hypostases ad tollendam unam substantiam ; sic in uno ex sancta Trinitate, unam hypostasim dicimus, non ut duas naturas eius confundamus ; neque duas naturas, ut unam hypostasim dividamus.

9. Qui non dicit in Christo propter differentiam naturarum unionem secundum hypostasim, Nestorianus est ; et qui non dicit in unione secundum hypostasim, differentiam naturarum, Eutychianista est. qui autem profitetur et unionem secundum hypostasim, et naturarum differentiam praedicat in uno ex sancta Trinitate, hic regiam, et omni reprehensione, et macula carentem fidem tenet.

10. Qui dicit differentiam, et unionem in Christo, neque differentiam tollit, neque unionem confundit : siquidem Cyrillus eos anathematizat, qui propter differentiam tollunt unionem secundum hypostasim. et Synodus oecumenica anathematizat eos, qui propter unionem secundum hypostasim differentiam naturarum tollunt in uno ex sancta Trinitate.

(reprise littérale du texte de Torres, *Contra monothelitas et acephalos*, p. 149-153)

Summary

The present article provides a survey of the printed history of the *De duabus Christi naturis*, a chapter collection attributed to the Byzantine theologian Maximus the Confessor. This history spans from Francisco Torres' Latin translation (dating to the beginning of the seventeenth century) to Jacques-Paul Migne's famous edition of 1865. Attention is paid to the particularities of the editions made by Ioannes Meursius, François Combefis and Dositheus of Jerusalem. Although it is not always possible to identify the source manuscripts of the editions and translation in question, this study nevertheless reveals some useful insights with regard to the editors and their use of the available source material.

